

Javier Ruiz Calderón

Breve historia del hinduismo

De los vedas al siglo XXI



C o l e c c i ó n
T A X I L A

BIBLIOTECA NUEVA

El hinduismo es una religión complejísima, que incluye una enorme variedad de creencias, mitos, espiritualidades, filosofías, escrituras, prácticas, etc. Esto hace que el creciente número de personas que se interesa por alguno de sus aspectos —como el *yoga*, el *tantra*, la meditación o la filosofía— se pierda fácilmente en este verdadero laberinto en el que también se hallan, por ejemplo, las castas, las «vacas sagradas», las cremaciones en el Ganges y dioses azules con cuatro brazos. Por eso se ha escrito este libro: en él se expone, clara y ordenadamente, una visión de conjunto de la historia de esta religión, que intenta mostrar su unidad y su diversidad con el fin de que el lector pueda orientarse en ella, situar cada cosa en su lugar y entender así su contexto y su sentido.

JAVIER RUIZ CALDERÓN es doctor en Filosofía, especializado en filosofías y religiones de la India y filosofía de la religión. Ha vivido cinco años en la India, en diversos centros espirituales y académicos, y ha sido profesor de Religiones Orientales en la Universidad Comillas (Madrid) entre 1992 y 2003. Entre sus publicaciones anteriores se encuentran *El hinduismo y su actualidad* (Madrid, 1996) y *Dhammapada* (Madrid, 2004) (esta última en esta misma colección).



**BREVE HISTORIA DEL HINDUISMO
DE LOS VEDAS AL SIGLO XXI**

Colección Taxila

**Dirigida por
Ignacio Gómez de Liaño**

JAVIER RUIZ CALDERÓN

BREVE HISTORIA DEL HINDUISMO
DE LOS VEDAS AL SIGLO XXI

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: A. Imbert

© Javier Ruiz Calderón, 2008

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2008

Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 978-84-9742-673-2

Depósito legal: M-16.461-2008

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.

Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
TRANSCRIPCIÓN Y PRONUNCIACIÓN DE LAS LENGUAS INDIAS	19
1. ¿QUÉ ES EL HINDUISMO?	23
a) El término	23
b) Unidad en la diversidad	25
c) La «esencia» del hinduismo	26
d) Etapas de su historia	28
Cuadro 1: Algunas fechas importantes	31
2. EL VEDISMO	33
a) La civilización del Indo	33
b) Los arios	36
c) Los <i>vedas</i>	36
d) La mitología védica	38
e) Indra y su círculo	40
f) Los <i>ādityas</i> y otros dioses celestes	41
g) Agni, el <i>soma</i> , las diosas y los antepasados	42
h) Ética y culto	43
Cuadro 2: Un himno a Indra	45
3. EL BRAHMANISMO RITUALISTA	47
a) Expansión y asentamiento de los arios	47
b) Escrituras sagradas	48
c) El poder del sacrificio, los dioses y la cosmogonía.	49
d) La búsqueda de lo Uno	51

e) Ética y escatología	52
f) Los sacrificios solemnes	53
g) Los rituales domésticos	56
h) Los sacerdotes	58
i) Interiorización	59
Cuadro 3: Himno a Puruṣa, el Hombre Primordial	61
4. LA MÍSTICA DE LAS UPANIṢAD	63
a) Transformación en religión de salvación	63
b) La tradición śramaṇa y los movimientos religiosos heterodoxos	64
c) Las upaniṣad	65
d) La ley del karman y la reencarnación	67
e) Esclavitud y liberación	70
f) El brahman y el ātman	72
g) Sāṃkhya-yoga y teísmo en las últimas upaniṣad védicas	73
Cuadro 4: «Todo esto es el brahman»	76
5. LA SÍNTESIS BRAHMÁNICA: EL DHARMA	77
a) La India clásica	77
b) Brahmanismo clásico e hinduismo	78
g) La tradición (smṛti). Los vedāṅgas y los dharma śāstras	80
d) El dharma y sus fuentes	82
e) Los fines de la vida	84
f) Deberes universales y particulares	85
g) Las «castas»: varṇas y jātis	87
h) Las etapas de la vida	90
i) El esquema de 3 + 1	94
Cuadro 5: Deberes según la posición social	96
6. EL PENSAMIENTO HINDUISTA CLÁSICO	97
a) Los seis darśanas ortodoxos	97
b) Nyāya: la lógica hinduista	98
c) Vaiśeṣika: pluralismo y atomismo	99
d) Sāṃkhya: dualismo espíritu / materia	100
e) Yoga: el control de la mente	102
f) Mīmāṃsā: la exégesis del dharma	104
g) Vedānta: el conocimiento del brahman	105
Cuadro 6: Aforismos sobre el yoga	107

7.	BASES DEL HINDUISMO EPICOPURÁNICO	109
a)	La síntesis hinduista	109
b)	Las epopeyas	110
c)	El <i>Mahābhārata</i>	111
d)	La <i>Bhagavadgītā</i>	112
e)	El <i>Rāmāyaṇa</i>	113
f)	Los <i>purāṇas</i>	114
g)	Monoteísmo panenteísta	116
h)	Unidad y multiplicidad de lo divino	117
i)	Cosmología: el «huevo cósmico»	118
j)	Cosmogonía: los ciclos cósmicos	120
	Cuadro 7: Himno a Kṛṣṇa	122
8.	LA MITOLOGÍA EPICOPURÁNICA	123
a)	Śiva y su familia	123
b)	Viṣṇu, asociados y <i>avatāras</i>	126
c)	Rāma y Kṛṣṇa	128
d)	Brahmā y Śarasvatī. El <i>trimūrti</i>	130
e)	Devī, la Diosa	132
f)	Otros dioses y seres sobrenaturales	133
	Cuadro 8: La Diosa mata al demonio Mahiṣa	137
9.	ESPIRITUALIDAD Y CULTO	139
a)	La <i>bhakti</i> (devoción)	139
b)	El camino de la acción (<i>karma mārṅa</i>)	140
c)	El culto en general. Los <i>mantras</i>	142
d)	La <i>pūjā</i> y el culto doméstico	144
e)	Imágenes y templos	146
f)	El culto público	148
g)	Las fiestas	150
h)	Las peregrinaciones	152
	Cuadro 9: Salvación por la devoción	155
10.	MISCELÁNEA MEDIEVAL	157
a)	El tantrismo	157
b)	Las prácticas tántricas	159
c)	Śāktas, gāṇapatyas y sauras	162
d)	Filosofía de la gramática y teoría estética	164
e)	Śaṅkara y el <i>advaita vedānta</i>	166
f)	La ortodoxia no sectaria de los <i>smārtas</i>	168
g)	El <i>Yogavāsīṣṭha</i> y Vijñānabhikṣu	169
	Cuadro 10: «El <i>ātman</i> es el <i>brahman</i> »	171

11.	EL CULTO DE VIṢṆU	173
	a) <i>Bhāgavatas, pañcarātras y vaikhānasas</i>	173
	b) La cultura tamil y los <i>ālvār</i>	175
	c) Los <i>śrī vaiṣṇavas</i> , Rāmānuja y el <i>viśiṣṭādvaita</i>	178
	d) Madhva y el <i>dvaita vedānta</i>	180
	e) Tradiciones kṛṣṇaitas septentrionales	181
	f) El culto de Viṭṭhobā y los <i>vārkarīs</i> de Mahārāṣṭra ..	184
	g) La influencia musulmana. Kabīr y Nānak	185
	h) Otros santos poetas. El culto de Rāma	188
	Cuadro 11: Relación entre el <i>brahman</i> , las almas y el mundo	190
12.	EL CULTO DE ŚIVA	191
	a) Variedades de śaivismo	191
	b) Los <i>pāśupatas</i> y los <i>kālāmukhas</i>	192
	c) El <i>śaiva siddhānta</i>	194
	d) Los <i>kāpālikas</i> y los <i>nāth</i>	195
	e) El «śaivismo de Cachemira»	196
	f) Los <i>vīraśaivas</i> o <i>liṅgāyat</i>	198
	Cuadro 12: Tres <i>vacanas</i> de Basavaṇṇa	200
13.	EL HINDUISMO CONTEMPORÁNEO	201
	a) Influencia occidental y cristiana y reacciones hinduistas	201
	b) El Brāhmo Samāj	203
	c) Dayānanda y el Ārya Samāj	205
	d) Rāmakṛṣṇa y Vivekānanda	206
	e) El «renacimiento hindú» y el hinduismo como religión universal	207
	f) Algunos «neohinduistas» importantes	211
	g) Tradición y modernización	214
	h) Nacionalismo y comunalismo	216
	i) El hinduismo fuera de la India	218
	Cuadro 13: El hinduismo, religión de la tolerancia.....	224
	BIBLIOGRAFÍA SELECTA EN CASTELLANO	225
	PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES	233

*Dedicado a Śrī Mātā Amṛtānandamayī Devī,
encarnación viva de lo mejor del hinduismo.*

PRÓLOGO

Últimamente se han publicado en castellano varias monografías sobre el hinduismo. En este libro intentamos algo diferente de lo que se ha hecho en los otros. Nuestro objetivo es que el lector pueda orientarse en la jungla que es esta religión. Para ello hemos procurado ser sumamente sistemáticos y presentar concisamente mucha información claramente ordenada y explicada.

Esta obra recorre a vista de pájaro la historia del hinduismo, probablemente la religión o familia de tradiciones religiosas más amplia, no sólo por su duración de más de tres mil años, sino por su enorme variedad interna. Es una introducción más histórica que temática, aunque cada tema se trata con mayor amplitud en la época histórica en que conoció su máximo desarrollo. Las referencias cruzadas entre paréntesis que remiten a otros apartados de la obra permiten ver claramente la relación entre las distintas épocas y contenidos y nos han permitido prescindir de muchas repeticiones.

Cada libro sobre el hinduismo lo abordo desde una perspectiva particular. En éste he intentado que todas las diferentes facetas de dicha religión estén suficientemente descritas; pero mi mayor interés por lo espiritual y teológico, los campos que mejor conozco, hará que probablemente sean éstos los aspectos más y mejor

tratados. Por otra parte, es imposible dominar todos los aspectos del hinduismo. Nadie puede ser especialista en una materia tan extensa, equivalente quizá a las tres religiones abrahámicas juntas. En todas las obras sobre el hinduismo consultadas, escritas incluso por grandes expertos de talla mundial, se deslizan errores que el especialista de cada parcela detecta inmediatamente. No aseguro, pues, que todos los detalles expuestos sean completamente exactos, pero sí aspiro a que las incorrecciones sean mínimas y a que el conjunto de la obra represente adecuadamente las líneas generales del desarrollo de esta gran religión. Agradeceré cualquier observación fundada que se me haga y la tendré en cuenta en eventuales ediciones posteriores de la obra.

Los textos que aparecen en los cuadros al final de cada capítulo tienen una finalidad meramente ilustrativa. Por eso, hemos realizado para ellos traducciones bastante libres y simplificadas que permiten no tener que añadir aclaraciones.

Agradezco a Isabel Sanz y Laia Villegas que me ayudaran leyendo el manuscrito, aportando valiosas sugerencias.



1. Algunos lugares sagrados e históricos mencionados en el texto

TRANSCRIPCIÓN Y PRONUNCIACIÓN DE LAS LENGUAS INDIAS

Casi todas las palabras en lenguas indias que aparecen en el libro son sánscritas. El sistema técnico de transcripción de esta lengua es el siguiente:

- Las vocales *a*, *i*, *u*, *ṛ* y *ḷ* son breves; las *ā*, *ī*, *ū*, *ṝ*, *e* y *o*, largas, igual que los diptongos *ai* y *au*.
- *m̃* es una nasalización de la vocal a la que sigue. Su sonido se asimila al de la consonante que venga después; ante una *t*, por ejemplo, suena como una *n*; ante una *p*, como una *m*.
- *ḥ* es una ligera aspiración.
- La *g* siempre es gutural y sonora, como en *gato*.
- La *ñ* suena como la *n* de *tango*.
- La *c* equivale a la *ch* castellana.
- La *j* se pronuncia como en inglés o catalán.
- Las consonantes retroflejas —*ṭ*, *ṭh*, *ḍ*, *ḍh*, *ṇ*, *ṣ*— se pronuncian con la lengua doblada hacia atrás y tocando el paladar.
- Las consonantes aspiradas —*kh*, *gh*, *ch*, *jḥ*, etc.— son fonemas simples aunque se transcriban con una *h* detrás. Se pronuncian igual que las corres-

pondientes consonantes no aspiradas seguidas de una aspiración en el mismo golpe de voz.

- La *r* siempre es suave, como en *cara*, incluso al principio de una palabra.
- La *v* es labiodental, como en inglés o francés; pero cuando va tras una consonante se pronuncia como la *w* inglesa.
- La *ś* equivale a la *sh* inglesa o la *j* francesa.
- La *h* siempre es aspirada, como en inglés.
- Las demás letras se pronuncian aproximadamente como en castellano.

En védico y sánscrito antiguo las palabras llevaban acento libre y musical que se escribe marcándolo con una tilde; pero no lo hemos señalado en el texto ya que la costumbre es pronunciar aquellas lenguas como el sánscrito posterior, en que ese acento había desaparecido. En esta lengua el acento recae en la penúltima sílaba de la palabra. Cuando ésta es breve, en la antepenúltima (si la hay). Si ésta también es breve y la palabra es más larga, en la cuarta sílaba empezando por el final. Una sílaba es larga cuando contiene una vocal larga o cuando la vocal, siendo breve, va seguida (incluso en otra palabra) por dos o más consonantes, *mō* o *h*.

Todavía no hay acuerdo sobre el modo de hacer el plural de los términos indios en castellano. En este libro añadimos una *s* a las palabras terminadas en vocal, pero dejamos inalteradas las acabadas en consonante.

Este mismo sistema de transcripción es el que empleamos para las demás lenguas indias —hindi, bengalí, *marāṭhi*, tamil...—. Del sistema técnico de transcripción del tamil sólo he conservado tres letras que no tienen equivalente en el alfabeto sánscrito: la *ḷ*, cuya pronunciación es semejante a la de la *r* estadounidense en *American* o *first*; y la *ṇ* y la *ṟ*, que son alveolares (se pronuncian aplicando la lengua a los alveolos de los dientes superiores).

Algunos nombres propios conocidos —como Tagore, Buda o Benarés— se transcriben en su versión occidentalizada o españolizada, sin signos diacríticos.

1

¿QUÉ ES EL HINDUISMO?

a) EL TÉRMINO

El adjetivo «hindú» procede de la palabra que los persas empleaban para designar a los habitantes del otro lado del río Indo (*Sindhu* en sánscrito). El término fue heredado por los árabes para referirse a toda la población de la India y más tarde los ingleses lo aplicaron en general a todos los indios que no pertenecían a ninguna de las religiones minoritarias —Islam, sikhismo, jainismo o cristianismo—, sino que se identificaban con el sistema sociorreligioso mayoritario, que los colonizadores pasaron a denominar, desde mediados del siglo XIX, «hinduismo».

Los nativos de la India preislámica no tenían ningún término que englobase y unificase el conjunto de tradiciones que hoy conocemos como «hinduismo». El dominio musulmán e inglés fue creando en ellos una creciente conciencia de unidad cultural y religiosa que les hizo aceptar la denominación de «hindúes» y después el sustantivo «hinduismo», que les permitían identificarse a sí mismos y distinguirse de los invasores. Sin embargo, desde el siglo XIX muchos hindúes cultos prefieren llamar a su religión *sanātana dharma*, «la ley eterna», para evitar un tér-

mino extranjero y tan históricamente condicionado como el de «hinduismo».

En inglés, pues, *hindu* significa ante todo «miembro o partidario del hinduismo». En castellano «hindú» significa en ocasiones lo mismo que en inglés y otras veces es sinónimo de «indio», es decir, «natural de la India». Y tenemos también el término «hinduista», que en inglés no existe. Con lo cual, la terminología castellana es más compleja y los especialistas no acaban de ponerse de acuerdo sobre ella. «Indio» es, sin duda, lo relativo a la India, e «hinduista» lo relativo al hinduismo. El término más problemático es «hindú», para el que propongo una extensión intermedia entre los anteriores: abarcaría todo lo relativo a la gran tradición cultural que se originó a raíz de la entrada de los arios en la India y su interacción milenaria con lo que éstos encontraron en ella y con las influencias llegadas del exterior del subcontinente. Así, no sólo el hinduismo sino también el budismo, el jainismo, el sikhismo y las corrientes materialistas de la India clásica serían plenamente hindúes en este sentido intermedio; pero no lo sería, por ejemplo, el Islam indio en la medida en que no se ha inculturado en esa civilización y ha permanecido ajeno a ella, ni tampoco algunos indios actuales que, aunque de origen hindú, han abandonado completamente sus tradiciones y se han convertido en remedos de occidentales.

Así pues, el término «hinduismo» designa una de las tradiciones sociorreligiosas que configuran la gran civilización hindú, pero que, por constituir la corriente central de ésta, se confunde en muchos momentos con la civilización entera. Y, ya dentro del hinduismo, conviene distinguir entre el sentido amplio de la palabra, que designa la trimilenaria tradición sociorreligiosa que abarca desde el vedismo, su etapa más antigua, hasta la actualidad, y el hinduismo en sentido estricto, es decir, el hinduismo propiamente dicho o «épico y puránico», que es una etapa particular, la más reciente, de la historia de dicho hinduismo en sentido amplio. Este libro trata sobre el aspecto religioso del hinduismo en sentido amplio.

b) UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

Lo más llamativo del hinduismo es su enorme diversidad. En el hinduismo se han dado el politeísmo, el heno-teísmo, el monoteísmo, el panteísmo, el deísmo y el ateísmo; ha habido filosofías pluralistas, dualistas y monistas; se ha creído en la reencarnación, pero no siempre, y algunos de los que han creído en ella no han aceptado la posibilidad de liberarse de ese ciclo infernal; se ha buscado la salvación por la sabiduría, el control mental y físico, la devoción, el servicio desinteresado... o, más comúnmente, no se la ha buscado; hay muchos dioses distintos, muchas corrientes, sectas, teologías, filosofías, escrituras y maestros religiosos, con doctrinas o enseñanzas diferentes e incluso contradictorias. En el hinduismo conviven la contemplación y el activismo, la no violencia y los sacrificios sangrientos, la mística y el materialismo, la ciencia y la superstición, el ritualismo obsesivo y el antiritualismo, el moralismo y la transgresión calculada de las normas, la metafísica más abstracta y el rechazo de toda especulación. Cada fiel, según sus circunstancias y preferencias, selecciona unos u otros elementos de este inmenso muestrario y se hace su propio hinduismo. Porque en esta religión no hay unidad de creencias o de prácticas, ni autoridad o jerarquía central alguna que defina lo que es ortodoxo para todos y lo que no lo es.

Esta multiplicidad inabarcable se debe a que el hinduismo procede de la combinación de tradiciones muy distintas entre sí: 1) el vedismo indoeuropeo y el ritualismo sacerdotal en que acabó convirtiéndose; 2) la tradición ascética de los renunciantes, de la que proceden tanto el jainismo y el budismo como la mística de las *upaniṣad* y que se integró en el brahmanismo dando lugar a la síntesis brahmánica clásica; 3) la religiosidad popular de las culturas regionales no arias, cuya influencia convirtió el brahmanismo clásico en hinduismo propiamente dicho o epicopuránico; y 4) las influencias extranjeras, especialmente la islámica y la occidental.

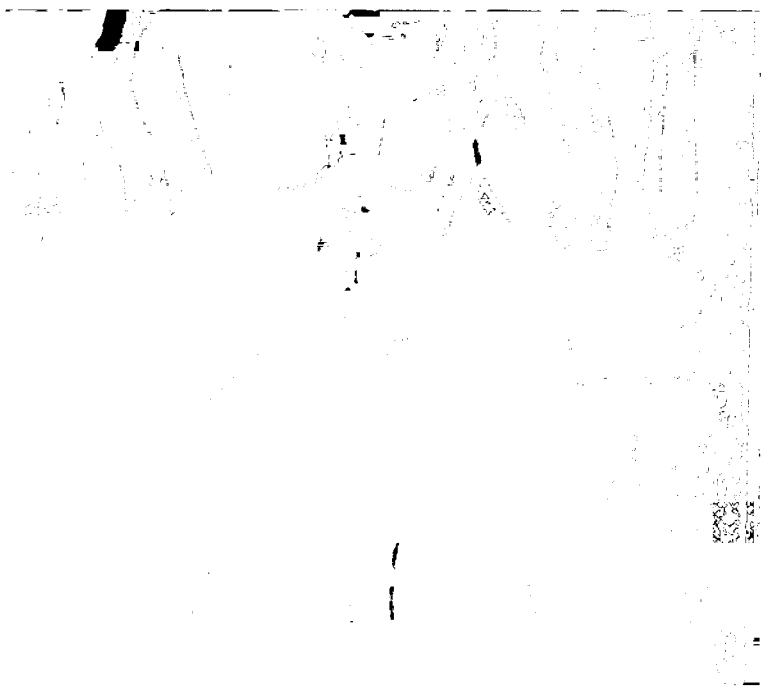
Esta descentralización y la diversidad de creencias, prácticas, instituciones, etc., ha llevado a algunos especialistas a afirmar que el hinduismo no es una religión, sino un conjunto o familia de religiones; pero la mayor parte de los hinduistas se consideran miembros de una tradición común, procedente de la revelación védica y que se articula en torno a la idea de un *dharma* o ley universal, que, aunque sea única y válida para todos, adopta múltiples formas, todas aceptables, cada una de ellas más adecuada para una clase de personas según su temperamento, grado de evolución espiritual o circunstancias personales.

c) LA «ESENCIA» DEL HINDUISMO

¿Qué es lo que tienen en común todas estas variedades de hinduismo que nos permite designarlas con el mismo nombre? ¿Hay algún elemento compartido por todos los hinduistas y sólo por ellos? La reencarnación, por ejemplo, es una creencia muy extendida en el hinduismo; pero sólo desde las *upaniśad* y, por tanto, no es un elemento esencial de esa religión. La fe en una ordenación moral del cosmos, presente en todas las formas de hinduismo, también se da en muchas otras religiones y, por tanto, no es algo específicamente hinduista. Lo cierto es que no hay ningún rasgo particular presente en todas las modalidades del hinduismo y sólo en ellas que pueda servirnos para definir su esencia. Por consiguiente, habría que rebajar el grado de exigencia y no buscar una esencia universal y fija del hinduismo. Sólo es posible detectar un conjunto de rasgos mayoritariamente presentes en las distintas formas de esta religión que nos permita construir una descripción del hinduismo mayoritario, sabiendo que siempre habrá minorías que no posean algunas de las características de dicho modelo. En la exposición iremos describiendo los rasgos más comunes o prototípicos de cada fase del hinduismo, así como las excepciones marginales. Respecto al hinduismo en general, apenas hay elementos compartidos

por todas sus etapas y modalidades. Quizá lo más comúnmente presente —aunque en absoluto siempre— sea la aceptación de la autoridad de los *vedas* como revelación primordial de la que surgen las tradiciones religiosas hinduistas.

Para cada religión lo divino se manifiesta a los seres humanos de modo eminente a través de una determinada mediación. Para los cristianos, Dios se revela plenamente en Jesús; para los musulmanes, en el Corán; para los chamanistas, lo divino se manifiesta en las visiones de los chamanes; para los budistas, en la iluminación de Buda. Esa particular revelación de lo divino constituye el punto de referencia central y originario de esa religión, lo que más la singulariza. En el caso del hinduismo, la revelación divina en la que se basa es la que se recoge en los *vedas*.



No todos los hinduistas los consideran la autoridad suprema; pero todos se identifican con alguna de las corrientes que manan de la fuente védica y se combinan posteriormente con las aportaciones de distintos afluentes, más caudalosos en ocasiones que el original.

Así pues, algo aproximado a una definición que expresara una cierta esencia del hinduismo podría ser: «el hinduismo es la religión o conjunto de tradiciones religiosas procedente de la revelación de lo divino recogida en los *vedas*». Sería hinduista, en consecuencia, toda persona cuya religiosidad estuviera configurada principalmente por el hinduismo o que se identificara con alguna forma de esta religión.

d) ETAPAS DE SU HISTORIA

Las grandes etapas de la historia de la India y el hinduismo son las siguientes:

1. Civilización del Indo (c. 2500-1700 a.C.): Quizá contuviera elementos que reaparecerían posteriormente en el hinduismo.
2. Período védico (c. 1300-900 a.C.): Entrada de los arios en la India. Su religión, el *vedismo*, fue la forma más antigua del hinduismo.
3. Asentamiento de los arios y primeros reinos regionales: El vedismo se transformó en *brahmanismo*, al principio sólo *ritualista* (c. 900-600 a.C.) y después también *místico* (c. 600-400 a.C.).
4. El período clásico (c. 400 a.C. - 500 d.C.) fue la época de plenitud de la civilización hindú y el *brahmanismo clásico* la forma correspondiente de hinduismo. También en esta época se sentaron las bases del *hinduismo* en sentido estricto o *épico y puránico*, que es el que todavía existe en la actualidad.
5. En la Edad Media (c. 500-1520 d.C.) se multiplicaron y desarrollaron las diversas corrientes del hinduismo épico y puránico.

6. Durante la baja Edad Media (c. 1200-1520 d.C.) y el imperio Mogol (c. 1520-siglo XVIII) los musulmanes dominaron el norte del subcontinente. La *influencia del Islam* sobre el hinduismo fue mínima, pero dio lugar a corrientes sincréticas como el *sikhismo*.
7. Desde el siglo XVIII la *influencia de Occidente* ha sido cada vez mayor, sobre todo durante la época del dominio británico (1858-1947) y tras la independencia de la India (1947).

Los tres grandes períodos de la historia del hinduismo suelen denominarse, pues, *vedismo*, *brahmanismo* e *hinduismo* propiamente dicho. Cada uno de ellos se subdivide a su vez en diferentes fases. Las transiciones de una a otra no fueron repentinas, sino graduales. El cambio fue continuo. La periodización, necesaria para poner orden en una evolución cultural ininterrumpida, simplifica inevitablemente la complejidad del proceso. Lo que llega a plenitud en una época ya está esbozado en etapas anteriores, y los elementos de cada una de las fases se conservan en las posteriores junto con las novedades, aunque desempeñando con frecuencia una función distinta de la primitiva. En el hinduismo actual, por ejemplo, se siguen recitando himnos compuestos hace más de tres mil años, aunque a menudo en contextos completamente diferentes de los originales.

Otra dificultad que encuentra el historiador del hinduismo es la escasez de dataciones fiables. Los hindúes nunca han tenido sentido histórico: les ha solido importar más la eternidad que lo cambiante. Por ello sus textos carecen de referencias cronológicas y lo mitológico no les parece menos real que lo visible. Las primeras obras hindúes de historia en sentido occidental se empezaron a escribir después del siglo X d. C., y por influencia islámica. Hasta entonces sólo el estudio filológico de los textos y los datos proporcionados por historiadores extranjeros nos permiten recomponer muy imperfectamente el panorama. Por ello la cronología es muy imprecisa y casi todas las fechas que

demos serán sólo aproximaciones, algunas muy imprecisas —con márgenes de error de hasta varios siglos— y otras en revisión, como la fecha del nacimiento de Buda, antes considerada muy probable y que últimamente se tiende a retrasar casi un siglo, arrastrando con ella toda la cronología de la India antigua.

Cuadro 1

ALGUNAS FECHAS IMPORTANTES

- C. 3500-1700 a.C.: Civilización del Indo.
 C. 1300-900: Inmigración aria. Vedismo. *R̥gveda*.
 C. 900-600: Brahmanismo ritualista. *Brāhmaṇas*.
 C. 600-400: *Upaniṣad* védicas.
 C. siglo vi: Buda, Mahāvīra
 C. 320-185: Dinastía Maurya
 C. 400 a.C. - 400 d.C.: Composición de *Mahābhārata* y *Rāmāyaṇa*.
 Primeros siglos d.C.: *Purāṇas* antiguos, *Código de Manu*, *darśanas* clásicos.
 C. 320-500: Dinastía Gupta.
 Siglo v: Primeros templos hinduistas; primeros textos tántricos.
 Siglos vi-ix: *Ālvār* y *nāyaṇār* tamiles.
 Siglo viii: Śaṅkara.
 C. 975-1025: Abhinavagupta
 Siglo xi: Rāmānuja.
 1206-1526: Sultanato de Delhi.
 Siglo xiii: Mādhva.
 Siglo xv: Kabīr.
 1469-1539: Guru Nānak.
 1486-1533: Caitanya.
 1526-1857: Imperio Mogol.
 1828: Fundación del Brāhmo Samāj.
 1834/36-1886: Rāmakṛṣṇa.
 1858-1947: Dominio británico.
 1862-1902: Vivekānanda.
 1875: Fundación del Ārya Samāj.
 1861-1941: Tagore.
 1869-1948: Gāndhi.
 1947: Independencia y partición de la India.

2

EL VEDISMO

a) LA CIVILIZACIÓN DEL INDO

El hinduismo procede de dos fuentes principales: la religión de los indoarios y la religión de los pobladores prearios de la India. En este capítulo exponemos la religión de los indoarios, llamada *vedismo*; pero antes conviene decir algo sobre la India prevédica.

Cuando los arios entraron en el subcontinente durante la segunda mitad del segundo milenio a.C. la India estaba poblada por tribus de cazadores-recolectores, algunas de ellas mongoloides, y culturas agrícolas sedentarias, en especial la de los drávidas, de piel oscura, cabello rizado y origen impreciso. Los arios se extendieron por la India y se instalaron en ella, adaptándose a las nuevas condiciones geográficas, sedentarizándose y recibiendo la influencia de las culturas prearias. El influjo ario, a su vez, acabó alcanzando todos los rincones del subcontinente. El resultado de esta interacción es lo que hoy conocemos como «hinduismo».

La fuente de datos más importante sobre la religión prearia de la India la constituyen los restos arqueológicos de la «civilización del Indo» —así llamada por ocupar la cuenca de ese río—, cuyos orígenes se remontan

al sexto milenio a.C. y cuyo apogeo se produjo aproximadamente entre el 2300 y el 1800 a.C. Fue la época de máxima extensión de esa civilización: se han hallado restos arqueológicos en todo el cuadrante noroeste de la India y casi todo Pakistán y Afganistán. Se trataba de una civilización muy avanzada, con una economía basada en el cultivo de cereales, relaciones comerciales con las otras grandes civilizaciones de la época y una sorprendente uniformidad cultural desde el cuarto milenio a.C. Así, por ejemplo, todas las ciudades estaban construidas según el mismo patrón urbanístico y arquitectónico. Las dos más importantes, Mohenjo Daro —la capital, que llegó a tener cuarenta mil habitantes— y Harappa, eran casi idénticas. Rodeadas por una gran muralla y construidas íntegramente con ladrillos de proporciones uniformes, constaban de dos partes: la ciudad inferior, dividida en zonas rectangulares y provista de alcantarillado y agua corriente, que era la parte residencial y comercial de la ciudad; y una acrópolis construida sobre un montículo artificial que contenía varios edificios, probablemente alguno de ellos de carácter religioso, así como una alberca en el caso de Mohenjo Daro.

El arte de la civilización del Indo era de dimensiones reducidas. Consistía sobre todo en pequeñas esculturas, figurillas de terracota y sellos de esteatita. Entre las esculturas había aparentes símbolos fálicos de piedra. Las figurillas representaban animales macho, sobre todo toros, y seres humanos, casi siempre mujeres, muy abundantes estas últimas en todos los emplazamientos investigados. En los sellos aparecen figuras y símbolos gráficos, aún no descifrados. Las figuras más frecuentes son las de animales macho, además de árboles y seres humanoides, solos o en compañía. La figura más famosa es la de un personaje de forma humana que aparece sentado con las piernas cruzadas, quizá con el falo erecto en dos sellos y rodeado de animales en otro. Algunos lo denominan el «protośiva», ya que posee ciertas característi-

cas en común con el dios Śiva, tan importante en el hinduismo posterior (véase ilustración 2, pág. 27).

Mientras no se descifre la lengua de los sellos, probablemente una forma de protodrávida, sólo cabe establecer hipótesis sobre la mentalidad de la civilización del Indo a partir de la comparación de sus restos arqueológicos con lo que sabemos de otras culturas coetáneas y los aspectos menos arios del hinduismo. Probablemente se tratará de una cultura muy ordenada, uniforme y preocupada por la higiene y la pureza. Las figuras representadas parecen demostrar veneración por la fuerza animal, la potencia sexual masculina y la fecundidad femenina. Las especulaciones más atrevidas suponen que su religión se basaba en el culto a una diosa, con dos aspectos: el doméstico, quizá relacionado con las figurillas femeninas, y el público, que se realizaría en las acrópolis y consistiría en sacrificios sangrientos de animales —acaso toros— a la diosa.

En cualquier caso, desde principios del segundo milenio a.C. las ciudades del Indo empezaron a decaer rápidamente, y para el año 1700 a.C. ya habían sido abandonadas, quizá por una disminución de las lluvias que mermó excesivamente la imprescindible base de subsistencia agrícola. Actualmente suele rechazarse la antigua hipótesis de que fuera la conquista aria la responsable del fin de la civilización del Indo, ya que los arios entraron en la India siglos más tarde.

Sin embargo, quizá los patrones culturales de la civilización del Indo sobrevivieran a las ciudades y se extendieran por el resto de la India. La continuidad cultural y religiosa de la civilización podría hallarse especialmente en las culturas drávidas del sur de la India y en ciertos elementos que reaparecen en el hinduismo, en especial el culto de la Diosa y aspectos del śaivismo y el tantrismo muy alejados de la mentalidad indoaria original, como veremos más adelante.

b) LOS ARIOS

Según la hipótesis más aceptada en los medios científicos —aunque discutida últimamente por muchos indios y algunos occidentales—, durante la segunda mitad del segundo milenio a.C. llegaron al noroeste de la India una sucesión de tribus cuyos miembros, altos y de piel clara, se autodenominaban los *āryas*, es decir, los «nobles». Se trataba de uno de los grupos de indoeuropeos que habrían empezado a emigrar en oleadas desde las estepas de Europa oriental a comienzos de dicho milenio. Una rama, de la que proceden los griegos, latinos, celtas, germanos y eslavos, se dirigió hacia el oeste. La rama llamada «indoirania» se dirigió hacia el este y después se dividió, llegando parte de ella a Irán y parte al noroeste de la India.

Los arios eran un pueblo nómada, de guerreros y pastores de ganado bovino, divididos en tribus, que contaban con carros de dos ruedas tirados por caballos y armas de bronce, lo que les permitió someter a los pueblos que encontraron en la India, agricultores sedentarios adoradores del falo que se defendían de los invasores en lugares fortificados. La fuente principal de información sobre los indoarios la constituyen los *vedas*, cuyos diferentes estratos reflejan las diversas fases de su inmigración, su expansión y su asentamiento en el subcontinente.

c) LOS VEDAS

El *Veda* («conocimiento») es un enorme *corpus* literario muy heterogéneo, elaborado a lo largo de un milenio y al que los hinduistas consideran *apauruṣeya*, no creado por autor humano, sino percibido por la inspiración de los «visionarios» (*ṛṣis*). Constituyen la *śruti* (lo «oído», la palabra divina eterna), la revelación básica de lo divino

en que se apoya la tradición hinduista. Los textos que componen el *Veda* fueron conservados y transmitidos oralmente por generaciones de sacerdotes especializados que utilizaban elaborados métodos de memorización y se agrupaban en escuelas (*carañas*). La codificación definitiva se realizó alrededor del año 400 a.C. y se puso por escrito después del 300 a.C. La tradición hinduista atribuyó posteriormente esta labor de compilación al mítico sabio Vyāsa. Los textos se clasificaron según la función que desempeñaban en el ritual sacrificial, central como veremos en la religiosidad de la época.

El *Veda* se compone de dos grandes grupos de textos: 1) las *saṃhitās*, «colecciones» de himnos, fórmulas rituales, etc. compuestos casi siempre en verso en los últimos siglos del segundo milenio a.C. y los primeros del siguiente; y 2) los *brāhmaṇas* (c. 900-600 a.C.), comentarios teológicos en prosa que explican la técnica del ritual. Unidos a éstos se encuentran los *āraṇyakas* o «libros del bosque», en los que el ritualismo está más interiorizado, y las *upaniṣad*, los textos más recientes (c. 600-300 a.C.), de carácter filosófico y místico.

Esta clasificación vertical, en estratos, del *Veda* se completa con una división horizontal según las cuatro funciones sacerdotales del sacrificio del *soma* (véase el capítulo siguiente), dando lugar de ese modo a «los cuatro *vedas*»: *R̥g*, *Sama*, *Yajur* y *Atharva*, cada uno de ellos con sus respectivos *saṃhitās*, *brāhmaṇas*, *āraṇyakas* y *upaniṣad*; pero en sentido restringido, y por abreviar, se suele llamar «los *vedas*» a las cuatro *saṃhitās*: la *R̥gvedasaṃhitā* o colección de estrofas de alabanza (*rc*), la *Sāmavedasaṃhitā* o *veda* de las melodías (*sāman*), la *Yajurvedasaṃhitā* o *veda* de las fórmulas sacrificiales (*yajus*) y la *Atharvavedasaṃhitā*, de contenido principalmente mágico.

Como los *vedas* son básicamente un conjunto de textos recopilados por los sacerdotes para utilizarlos en los sacrificios solemnes, no representan toda la religiosidad de la época sino sólo la más institucionalizada y elitista. Por tanto, sólo conocemos una parte de la religiosidad de los

arios, y sabemos muy poco de la religiosidad popular y privada y las tradiciones narrativas, apenas expuestas en los textos védicos. En cualquier caso, la única fuente de que disponemos para reconstruir el «vedismo», la religión de los arios en la primera época de su presencia en la India, es el *R̥gveda* (es decir, recordémoslo, la *R̥gvedasamhitā*).

El *R̥gveda* contiene 1.028 *sūktas* (himnos) con un total de 10.600 estrofas (*ṛc* o *mantras*) en las que se cantan las glorias de los dioses y se les hacen peticiones. No son textos primitivos sino que revelan una larga evolución religiosa y una gran madurez en la expresión poética. Cada himno se atribuye a una familia de sacerdotes-poetas especializados. Están agrupados en diez libros o ciclos (*maṇḍalas*) de himnos. Los más antiguos son los libros II al VII. Posteriormente se añadieron el VIII y el IX y finalmente el I y el X, el más tardío y perteneciente ya a la siguiente fase de la evolución del hinduismo.

d) LA MITOLOGÍA VÉDICA

El *R̥gveda* no expone una visión del mundo coherente. Sus autores no querían especular sobre las estructuras de la realidad, sino atraerse el favor de las fuerzas divinas que las gobernaban. Por ello, atribuyen la creación o despliegue del universo a distintos dioses —Indra, Varuṇa...— que habrían empleado procedimientos diferentes, dando lugar, en general, a un universo dividido en tres regiones: la superficie de la tierra, el «espacio intermedio» (*antarikṣa*) o atmósfera y la cúpula celeste, tras la cual se encontraría el mundo invisible donde moran los dioses y los antepasados. Es un universo ordenado, un cosmos, presidido por *ṛta*, la verdad, el principio impersonal de orden que regula el funcionamiento armónico de todos los procesos naturales y sociales. Los humanos y los dioses deben someterse a esa ley cósmico-moral si quieren que sus acciones produzcan los resultados apetecidos.

Las creencias más desarrolladas en los himnos son las relativas a las cualidades y acciones atribuidas a los *devas* (dioses, literalmente «los celestiales» o «los brillantes»), decenas de seres más o menos antropomorfizados con poder sobre los distintos ámbitos de la realidad y de los que depende el destino de los hombres sobre la tierra.

La mitología védica no es sistemática, no presenta un panteón con funciones claramente delimitadas, sino que en muchos casos las acciones, atributos y ubicaciones de los *devas* se solapan. A esto se debe esa característica del politeísmo védico que Max Müller llamó «henoteísmo»: la tendencia a atribuir a la deidad glorificada en cada himno el máximo de cualidades —incluso rasgos y acciones propios de otros dioses— para engrandecerlo. Así, los himnos van celebrando a los distintos dioses como si cada uno de ellos fuera la divinidad suprema, el soberano del universo.

Ha habido diversas interpretaciones del politeísmo védico. Inicialmente, por ejemplo, fue importante el naturalismo de Max Müller, según el cual los dioses védicos representan las fuerzas que rigen los fenómenos naturales. Esto es cierto en algunos casos, pero en otros los dioses están más relacionados con el orden moral que con el natural. También es importante la discutida teoría de Dumézil, según la cual los dioses védicos (e indoeuropeos en general) reproducen las funciones de los tres estratos de población característicos de la organización social indoeuropea. Así, los clasifica en dioses relacionados con 1) la magia y la religión, 2) la política y la guerra y 3) la agricultura y la economía.

Otros clasifican a los dioses en terrestres, atmosféricos y celestes, según el lugar donde se encuentran y actúan más frecuentemente. O explotan la división indo-irania entre *devas* y *asuras*. En el hinduismo posterior los *asuras* serán demonios enemigos de los *devas*, al contrario que en el zoroastrismo, en que fueron los allí llamados *daevas* los que acabaron convirtiéndose en demonios; pero en el *Rgveda* se llama *asuras* a distintos seres

dotados de poder, benéficos o maléficos, entre ellos algunos *devas* relacionados con la luz y de carácter más bien lejano, celeste, origen antiguo y función supervisora de la vida ética y social, como especialmente Varuṇa y los *ādityas*, pero también Dyaus (el Cielo), Rudra e incluso Indra, el más venerado de los *devas*. La oposición, pues, es poco marcada, como todas en la mitología védica, lo que hace que todos los intentos de clasificación de los dioses sean parciales y forzados. En los apartados siguientes describimos los seres divinos más importantes invocados en la *Ṛgvedasaṃhitā*.

e) INDRA Y SU CÍRCULO

El dios védico más prestigioso y de tratamiento mitológico más elaborado es Indra, al que están dedicados más de un cuarto de los himnos. Es un gigante blanco, barbudo y pelirrojo, lleno de alegría vital y fuerza bruta, amor al, bebedor empedernido de *soma* (véase apartado 2g), a veces hasta la embriaguez, y aficionado a todos los placeres terrenos. Indra es, sobre todo, el guerrero invencible que, montado en su carro de caballos y armado con el rayo (*vajra*), destruye a sus enemigos y a los de los arios: los demonios y los pobladores nativos de piel oscura. Entre las hazañas de Indra la más característica y mencionada es la muerte del *asura* Vṛtra y la liberación de las aguas retenidas por esta serpiente o dragón monstruoso.

Con Indra están relacionados sus compañeros de correrías bélicas, los Marut, dioses de las tormentas, y Vāyu, el viento. El padre de los Marut es Rudra, feroz cazador y arquero que viste pieles de animales salvajes y vive en las montañas y las selvas. Era un dios temido al que se invocaba para evitar su ira. Como «Señor de las criaturas» (Pāśupati), podía destruirlas a voluntad, pero también bendecirlas y protegerlas. Aunque el *Ṛgveda* sólo le dedica cuatro himnos, acabaría convirtiéndose en Śiva, uno de los grandes dioses del hinduismo posterior.

f) LOS ĀDITYAS Y OTROS DIOSES CELESTES

Los siete u ocho *ādityas*, hijos de Aditi, «la Ilimitada», son los *asuras* por excelencia. El jefe de los *ādityas* es Varuṇa, dios soberano que establece el orden cósmico (*ṛta*) y vela por su conservación. Es el dios védico de carácter más moral: un severo juez que vigila la rectitud de las acciones y castiga las transgresiones «atando» al pecador; pero también puede perdonar, y por eso hay



3. *Yogin* meditando en una postura (*āsana*) de meditación y con las manos en *cinmudrā*.

himnos en que se le pide que libere al reo de las «ligaduras» que castigan su pecado.

El principal asociado de Varuṇa es el *āditya* Mitra (el Mithra iranio), que representa y protege los contratos. Es una deidad luminosa y amable, dios del cielo diurno que junto con Varuṇa —dios del cielo nocturno— sustituyó al antiguo Dyaus (el Cielo, emparentado con Zeus).

«Āditya» también es un nombre del Sol, llamado asimismo Sūrya (el disco solar) y Savitrī (el Sol como dador de vida). Otro dios de origen solar es el benévolo Viṣṇu, amigo y aliado de Indra, cuya acción más característica son los tres grandes pasos con los que recorrió el universo entero arrebatándoselo así a un poderoso demonio. Como en el caso de Rudra, el *R̥gveda* sólo le dedica unos pocos himnos, pero con el paso del tiempo se convirtió en otro de los grandes dioses del hinduismo.

g) AGNI, EL SOMA, LAS DIOSAS Y LOS ANTEPASADOS

Agni es el segundo dios más importante del *R̥gveda*, que le dedica unos doscientos himnos. Es el dios fuego, presente en las tres regiones del universo: como Sol en el cielo, como rayo entre las nubes y como fuego en la tierra. Su cabello es de llamas, tiene cuernos, alas y siete lenguas y muge como un toro. Quema los pecados, expulsa a los demonios, ilumina y es el guardián del orden y la comunidad; pero, ante todo, es el gran sacerdote presente en todos los sacrificios, el mediador entre los hombres y los dioses.

El *soma* (en Irán *haoma*) era el jugo de una planta, no se sabe cuál, que se ofrecía como sacrificio a los dioses y se consumía con efectos estimulantes. Se trata de una figura divina poco antropomorfizada, pero venerada en unos cien himnos del *R̥gveda* como fuente de poder creativo y néctar de la inmortalidad.

Entre los dioses principales del *R̥gveda* no hay figuras

femeninas. Se trataba de una sociedad patriarcal, en la que lo femenino desempeñaba un papel secundario. Los himnos mencionan con frecuencia a las diosas, pero de manera vaga, sin lugar, función ni características distintivas. Además de la mencionada Aditi cabe recordar a Āpas, representación de las aguas primordiales, que se manifiesta en los ríos —éstos también son diosas, entre las que destaca Sarasvatī, deidad con un gran futuro en el hinduismo—; y especialmente a Uṣas, la Aurora, la diosa más individualizada, una hermosa muchacha que se desplaza por el cielo en un carro de oro guiado por los dos gemelos Aṣvin.

Terminamos este breve recorrido por los seres divinos védicos con los relacionados con las creencias escatológicas de los arios. En el *Ṛgveda* las ideas sobre la vida después de la muerte son imprecisas y, en ocasiones, contradictorias. A los arios les importaba más la vida sobre la tierra que lo que pasara tras la desgracia de la muerte. A veces parece que el individuo desaparece tras ésta, pero lo más frecuente es la afirmación de una supervivencia poco diferenciada: al morir, la parte inmaterial del hombre iría al mundo de los muertos, convirtiéndose en uno de los antepasados (*pitr*, «padres»), venerados por los vivos por su poder de interceder ante los dioses. El agradable «mundo de los padres» (*pitrloka*) estaba regido por Yama, el primer ser humano que murió, un dios benigno que se ocupaba del bienestar de los muertos, pero que en el hinduismo posterior se convertiría en el dios de la muerte, un juez inflexible que asignaba premios y castigos a los difuntos.

h) ÉTICA Y CULTO

Los arios, pueblo vital y aparentemente próspero en la época de su llegada a la India, carecían casi por completo de preocupaciones especulativas y morales. El principal componente ético del *Ṛgveda* es la obediencia a

rta, el orden cósmico, respetando las normas de solidaridad grupal y realizando correctamente los rituales. La transgresión ritual provoca la «atadura» por parte de Varuṇa, que este dios sólo perdonará una vez realizado el procedimiento expiatorio correspondiente. La relación entre los dioses y los hombres es, pues, prácticamente amoral, ya que apenas conlleva exigencias específicamente éticas.

Los himnos ṛgvédicos no describen detalladamente el culto en que son empleados sino que sólo contienen indicaciones fragmentarias sobre éste; pero muestran claramente la gran importancia de los sacrificios, en los que se realizaban ofrendas a los dioses para que éstos concedieran a cambio toda clase de bienes mundanos: victorias, lluvia, descendencia, etc. En los sacrificios, realizados al aire libre, se arrojaban a uno o varios fuegos bienes como mantequilla clarificada (*ghī*), cereales, animales y, sobre todo, *soma*, mientras se recitaban himnos de invocación, alabanza y petición a los dioses correspondientes en cada caso. Había sacrificios domésticos y públicos, y los sacerdotes sólo realizaban los más elaborados. El cuerpo sacerdotal fue diversificándose y especializándose en las diferentes partes del ritual, proceso que culminaría en la época de apogeo del ritualismo, varios siglos después de la llegada de los arios al subcontinente.

Cuadro 2

UN HIMNO A INDRA
(RGVEDA II.12, FRAGMENTOS)

1. El dios sabio, el primer nacido,
que sobrepasó a los dioses con su poder,
cuyo ímpetu temen los dos mundos
por la grandeza de su fuerza viril: ése, hombres, es Indra.
2. El que afirmó la tierra temblorosa,
el que calmó las montañas agitadas,
el que midió la atmósfera haciéndola crecer,
el que levantó el cielo: ése, hombres, es Indra. [...]
7. El que tiene bajo su dominio los caballos, las vacas,
las aldeas y todos los carros,
el que creó el Sol y la aurora,
el que guía las aguas: ése, hombres, es Indra. [...]
10. El que con su arma mata a los muchos que,
sin reflexionar, un gran pecado cometen;
el que no perdona su arrogancia al arrogante,
el que mata a los demonios: ése, hombres, es Indra. [...]
13. Hasta el cielo y la tierra ante él se inclinan
y su ímpetu temen las montañas;
el conocido como el bebedor de *soma*, con el rayo
en el brazo,
con el rayo en la mano: ése, hombres, es Indra. [...]
14. Él, que, feroz, concede la riqueza
al que exprime y al que cuece [el *soma*]: tú eres, ciertamente, real.
Nosotros, Indra, siempre amados por ti,
bien provistos de héroes, decimos [las palabras de]
el sacrificio.

3

EL BRAHMANISMO RITUALISTA

a) EXPANSIÓN Y ASENTAMIENTO DE LOS ARIOS

Durante los primeros siglos del primer milenio a.C., en la llamada en ocasiones «época védica tardía», los arios fueron extendiéndose lentamente hacia el Este hasta ocupar toda la cuenca del Ganges. Durante esos siglos fueron abandonando el seminomadismo anterior y convirtiéndose en una cultura agrícola sedentaria, aunque su principal riqueza seguía siendo el ganado y no llegaron a construir verdaderas ciudades ni a emplear ningún sistema de escritura. El contacto con los pueblos nativos consolidó la estratificación hereditaria y endogámica de la sociedad en cuatro clases: los sacerdotes, los nobles, los campesinos y comerciantes y los indígenas no arios que trabajaban al servicio de las tres clases superiores.

Al asentarse en sendos territorios, las tribus fueron transformándose en pequeños reinos que guerreaban entre ellos y con los pueblos indígenas, conflictos de los que quedan ecos en los relatos de las epopeyas. Y el vedismo fue transformándose en una nueva forma de religiosidad que suele llamarse «brahmanismo» por la enorme importancia del ritual sacrificial (*yajña*) y, consiguientemente, de los sacerdotes (*brāhmaṇas*), poseedores del poder de la pa-

labra sagrada (*brahman*). La religión uránica (celeste) y viril propia del primer vedismo fue convirtiéndose en una religión más ctónica, más apegada a los ritmos de la tierra, a medida que empezaban a introducirse en ella creencias y prácticas religiosas indígenas y que los arios iban vinculándose al suelo y al clima de la India, con su eterna alternancia cíclica del monzón y la estación seca.

b) ESCRITURAS SAGRADAS

Los textos centrales del brahmanismo ritualista son los *brāhmaṇas*; pero se puede considerar que tanto el libro X de la *Ṛgvedasamhitā* como las otras tres *saṃhitās* enteras pertenecen más bien a esta nueva etapa, más especulativa y ritualista, que al vitalista vedismo originario. Las *saṃhitās* del *Sāmaveda* y el *Yajurveda*, cuyo contenido procede en su mayor parte del *Ṛgveda*, son manuales litúrgicos para el uso de los sacerdotes en los rituales solemnes. El primero, el «veda de las melodías» (*sāman*), contiene una colección de himnos que se empleaban principalmente en el sacrificio del *soma*. El *Yajurveda* es una colección de himnos y *yajus* (fórmulas sacrificiales) que abarcan casi todo el sistema sacrificial solemne. Se conservan dos recensiones del *Yajurveda*: la «blanca» y la «negra».

El *Atharvaveda* es más independiente del *Ṛgveda* y más heterogéneo que las otras *saṃhitās*. Contiene elementos de religión popular y privada ausentes en los otros tres *vedas*. Es sobre todo una colección de hechizos y procedimientos mágicos para conseguir toda clase de bienes mundanos: éxito en el juego y el amor, protección contra el mal, perjuicio del enemigo, armonía doméstica, etc. Contiene además himnos especulativos que avanzan por el camino precientífico y cuasifilosófico iniciado en el libro X del *Ṛgveda*. El carácter «anormal» del *Atharvaveda*, añadido tardíamente al *corpus* védico, hizo que aún siglos más tarde se hablara a menudo tan sólo de «los tres *vedas*».

Los *brāhmaṇas* son comentarios teológicos de las *saṃhitās* compuestos en prosa en la primera mitad del primer milenio a.C. que describen con detalle y explican mediante mitos, etimologías, etc. el origen y la eficacia de los rituales solemnes, aunque de manera todavía no completamente sistemática. Se conservan trece, el más importante de los cuales es el *Śatapatha Brāhmaṇa*, del *Yajurveda* blanco.

Los *āranyakas*, «libros del bosque», forman parte de o están unidos a los *brāhmaṇas*. Algunos dicen que recibieron ese nombre porque sus contenidos, secretos y peligrosos, debían estudiarse y ponerse en práctica fuera de la sociedad. Tienden a fijarse no tanto en los detalles exteriores del ritual como en la actitud interior que debe acompañarlos.

c) EL PODER DEL SACRIFICIO, LOS DIOSES Y LA COSMOGONÍA

La vida religiosa de los arios cada vez estaba más centrada en el sacrificio del fuego, que permitía influir sobre los dioses y, a través de ellos, en las partes del cosmos que gobernaban. Por tanto, los ritos eran los que regían indirectamente el cosmos entero. El conocimiento y la ejecución correcta de los sacrificios permitía, pues, controlar el universo. Se llegó así a considerar el sacrificio como el poder supremo, responsable de la creación y el mantenimiento del orden cósmico: «el Sol no saldría si el sacerdote no realizara el sacrificio del fuego por la mañana» (*Śatapatha Brāhmaṇa* II.3,1,5).

La fe en la eficacia total del sacrificio se basaba en la creencia en la existencia de una correlación entre los elementos del sacrificio y las partes del universo. El sacrificio es un microcosmos que reproduce el macrocosmos. En el sacrificio está presente todo el universo, no sólo simbólicamente sino realmente, porque los diversos ámbitos de la realidad son órdenes paralelos en los que existen equivalencias entre las cosas semejantes, equivalencias que los

brāhmaṇas exponen detalladamente. El conocimiento de estas correspondencias permite intervenir en la marcha del universo manipulando el elemento correspondiente del microcosmos ritual. Es un caso de magia mimética o analógica, de influencia indirecta sobre algo remoto actuando directamente sobre algo semejante pero más accesible.

El auge del ritualismo hizo que perdieran importancia los dioses no relacionados con el sacrificio, que dejaron de ser vistos como agentes libres y se convirtieron en fuerzas cósmicas a disposición de la voluntad del sacrificador. Indra, el dios supremo del vedismo, perdió toda su reputación y su poder autónomo. Los *asuras* se convirtieron en fuerzas demoníacas opuestas al curso correcto del ritual, del orden cósmico.

Estos *devas* tan degradados no podían ser ya los responsables de la creación del mundo. ¿De dónde procede todo? Ésta es la pregunta que preside el himno X.129 del *Rgveda*, que comienza «Ni no ser ni ser había entonces...» y, tras una breve pero intensa serie de preguntas y negaciones, concluye con esta magnífica estrofa: «De dónde ha salido esta emanación, si él la creó o no lo hizo, el que en el cielo más alto es el vigilante, él lo sabe; o quizá tampoco lo sepa él».

La especulación metafísica se inició en esta época porque el dominio del mundo por el sacrificio sólo podía lograrse conociendo suficientemente el origen y la estructura de la realidad. Por eso, a partir del libro X del *Rgveda* empiezan a aparecer himnos cosmogónicos que describen la manifestación del mundo desde una primera realidad originaria: la semilla de oro, el «soporte», etc. Pero según el importantísimo himno X.90 del *Rgveda* (cuadro 3) todas las partes del mundo proceden del sacrificio y desmembramiento del hombre originario, con lo cual el sacrificio se convierte en el proceso creativo por excelencia.

Esta función cosmogónica del sacrificio se intensifica en los *brāhmaṇas* por medio de la figura de Prajāpati, el «señor de las criaturas», dios principal del brahmanismo ritualista y antecesor de Brahmā, el dios creador del hin-

duismo posterior. Los miembros de Prajāpati, consumido por el ardor (*tapas*), se convirtieron en las distintas partes de la creación. De su sacrificio nació el universo; pero Agni (el fuego) lo reconstruye en el sacrificio ritual, que debe repetirse con regularidad para mantener la unidad y el orden del cosmos.

Pero en el fondo el verdadero principio cosmogónico y creativo universal es el mencionado *tapas*, el «calor», «ardor» o «fervor» por medio del cual se realiza la creación y que incluso en ocasiones aparece como la causa del propio dios creador. Todo cambio se debe, pues, a *tapas*, la energía presente como fuego en el sacrificio y que, además de impulsar todos los procesos y sostener el orden cósmico entero, es la fuerza que permite realizar sus hazañas a los dioses y, movilizada mediante el sacrificio o la mortificación, adquirir poderes mágicos a los hombres.

d) LA BÚSQUEDA DE LO UNO

Como harían más tarde los primeros filósofos griegos, esta primera especulación hindú se empezó a preguntar por la realidad única de la que todo estaba hecho, por el fundamento de la multiplicidad mundana. Empieza a haber textos (como el himno del cuadro 3) en los que se tiende a creer en un principio anterior y superior a todos los dioses y que abarcaría todo el universo. Esta tendencia adoptó diferentes formas. El dios Agni, por ejemplo, al que ya los himnos más antiguos identificaban con todos los dioses y situaban en las tres regiones del mundo, llegó a ser considerado en ocasiones, por su presencia en todos los sacrificios, como el poder unificador del cosmos y, bajo la forma de *tapas*, como la fuerza generadora de todos los procesos creativos.

Pero la vía de búsqueda de lo Uno que acabó imponiéndose fue la que partió de la constatación de la importancia del lenguaje. El sacrificio, en efecto, era ineficaz si no lo acompañaban las palabras pronunciadas por el sacerdote.

La palabra, poder que desencadenaba las fuerzas que intervenían en el sacrificio, debía ser por tanto la potencia última que gobernaba el universo. Por eso Br̥haspati («el señor de la oración», también llamado Vācāspati, «el señor de la palabra»), se convirtió en una deidad muy importante. E incluso la propia habla llegó a ser divinizada como la diosa Vāc (el habla, la palabra), que según algunos textos es el principio supremo y fundamento único de todo, y los diferentes dioses no son más que nombres suyos (*R̥gveda* I.164).

La búsqueda de lo Uno prosiguió en el *Atharvaveda*, donde se experimentó con diversos candidatos: además de los ya mencionados en este apartado y el anterior, otros nuevos como el *prāṇa* (el aliento vital) o el *skambha* (el «soporte»); pero el término que acabó triunfando, prolongando la línea de la reflexión sobre la relevancia del lenguaje, fue *brahman*, que inicialmente designaba la palabra sagrada, después el poder mágico subyacente que se manifestaba en la palabra y el rito y finalmente acabó significando, en esta *saṃhitā* y definitivamente en los *brāhmaṇas*, el fundamento y la realidad única de todas las cosas.

e) ÉTICA Y ESCATOLOGÍA

El poder del sacrificio permitía, pues, dominar y regular los procesos cósmicos. Esta posibilidad le capacitaba al sacrificador para lograr el beneficio propio, el de la propia familia y el del mundo en general. El fin último de la vida seguía siendo el disfrute de los bienes de un mundo armónico. Cada vez que se realizaba un sacrificio se contribuía a restablecer o mantener el precario orden cósmico, siempre amenazado por las fuerzas del desorden (los *asuras*), y a obtener un bien determinado: riqueza (sobre todo ganado), salud, descendencia... o la inmortalidad en el cielo.

La escatología de los *brāhmaṇas* sigue siendo imprecisa y múltiple, como la del *R̥gveda*. Se repiten ideas presentes

en la etapa anterior y se añaden otras nuevas, como la de que el padre puede sobrevivir en su hijo, o la infrecuente posibilidad de volver a nacer en la tierra. Se contempla la posibilidad de sufrir en un infierno, o de que la fuerza del ritual (*karman*, acción) permita al sacrificador disfrutar de la inmortalidad en el cielo. E incluso la de morir definitivamente en el trasmundo (*punarmṛtyu*, segunda muerte) cuando los efectos de las acciones se hubieran agotado. Todas estas versiones de la vida ultraterrena no están sistematizadas en una doctrina coherente, pero en casi todos los casos la supervivencia y, sobre todo, la felicidad *post mortem* se conciben como algo contingente, dependiente de las acciones anteriores del difunto y las ofrendas de los descendientes, como veremos al tratar de los rituales domésticos (apdo. 3g).

¿Qué es entonces la acción virtuosa y cuál la pecaminosa? Como en el vedismo, pero con mayor intensidad aquí, lo bueno es sobre todo el cumplimiento correcto de los ritos y lo malo la impureza ritual. Los sabios de los *brāhmaṇas* son los que conocen el ritual y poseen, por ello, poderes mágicos, aunque en muchos casos sean lujuriosos, mentirosos y violentos. La verdadera virtud cardinal consiste en la práctica adecuada del sacrificio ritual.

f) LOS SACRIFICIOS SOLEMNES

Los rituales brahmánicos eran de dos clases: públicos o «solemnes» (*śrauta*, que recibían ese nombre porque estaban descritos en la *śruti* o revelación védica) y privados o «domésticos» (*gṛhya*). Los solemnes —en los que nos centramos ahora— se fueron complejizando y sistematizando hasta constituir una verdadera «ciencia» del ritual. El sacrificador era siempre un individuo, aunque pudiera ofrecer el sacrificio en nombre de su familia, su reino o hasta el mundo entero. Había sacrificios cíclicos (de las estaciones, la Luna llena, la cosecha, etc.) y ocasionales (para consagrar reyes, celebrar victorias, hacer peticiones, etc.), y se

realizaban en un terreno sacrificial cubierto que sólo se utilizaba una vez y que contenía como mínimo tres fuegos en sendos agujeros abiertos en el suelo, cada uno con una situación, una forma y una función determinadas, además de un altar elevado.

Durante el sacrificio, parte de la ofrenda se derramaba en el fuego y el resto lo consumían el sacrificador y los sacerdotes. Cada acción ritual iba acompañada de la recitación de los textos védicos correspondientes. En los sacrificios más complicados se incorporaban los más sencillos, que se concatenaban formando series que en teoría podían durar hasta cien años. El sistema de rituales solemnes sigue parcialmente vigente. Sólo se conserva íntegro en algunos lugares del sur de la India.

El ritual solemne más sencillo era el *agnihotra*, una ofrenda de leche a Agni realizada por un solo sacerdote por la mañana y por la noche. También había sacrificios vegetales (*iṣṭi*), que celebraban entre dos y cuatro sacerdotes los días de Luna nueva y Luna llena; y de animales machos (*pāśubandha*), muertos por estrangulación y cuyo omento, rico en grasa, se ofrecía en el fuego. Los sacrificios de animales incorporaban *iṣṭis* y requerían la presencia de seis sacerdotes. Los textos mencionan sacrificios humanos (*puruṣamedha*) que probablemente nunca se llevaran a cabo.

El sacrificio más importante y complejo era el del *soma*, que incorporaba *iṣṭis* y *pāśubandhas* y era servido por dieciséis o diecisiete sacerdotes. El sacrificio básico de *soma* era el *agniṣṭoma*, que se realizaba una vez al año, en primavera, y duraba cinco días. El primer día se llevaba a cabo la consagración (*dīkṣā*) del sacrificador, en la que éste se purificaba realizando diversas prácticas ascéticas (*tapas*). Los tres días siguientes se dedicaban a rituales preparatorios, y a lo largo del último día se exprimía, filtraba, ofrecía y bebía el *soma* en tres ocasiones. Todo el proceso acababa con un baño que devolvía al iniciado a su condición profana.

Los días de ofrenda del *soma* podían multiplicarse e insertarse entre ellos ritos especiales como competiciones,



4. Śiva Natarāja, «el Señor de la Danza», realizando su baile destructor del universo. Bronce del siglo X. Victoria and Albert Museum (Londres)

bailes, etc., dando lugar a los sacrificios de *soma* más elaborados, como el *agnicayana* o construcción y consagración de un altar especial con forma de pájaro, con varios días de prensado; o el *rājasūya*, ritual de entronización de un rey que constaba de cinco sacrificios de *soma* realizados en un período de entre dos y tres años; o el más espectacular, el *aśvamedha* o sacrificio del caballo, que servía para confirmar el poder universal de un monarca, en el que se dejaba suelto un caballo durante un año, seguido por guerreros. Si no encontraba oposición se consideraba indiscutida la pretensión de soberanía universal del rey y se realizaba un sacrificio de *soma* de tres días, durante los cuales se sacrificaba el caballo junto con otros muchos animales.

g) LOS RITUALES DOMÉSTICOS

Los rituales domésticos están descritos especialmente en los *gr̥hyasūtras*, los *dharmasūtras* y los *dharmasāstras*, textos posteriores a esta época de los que diremos algo en el capítulo siguiente. Eran ceremonias más sencillas que las solemnes, celebradas bajo la dirección del cabeza de familia o de un sacerdote doméstico (*purohita*), en las que se ofrecían cereales o productos lácteos en el fuego sagrado del hogar.

Las más importantes ceremonias domésticas son los *saṃskāras* o ritos de paso relacionados con el ciclo vital humano. El número (entre doce y dieciocho en la mayor parte de los textos) y el procedimiento nunca llegaron a unificarse completamente. Los primeros *saṃskāras* son los prenatales, destinados sobre todo a purificar a la madre y entre los cuales se encuentran, por ejemplo, el ritual de la concepción y el destinado a asegurar el nacimiento de un hijo varón. Entre los de la infancia están los ritos de nacimiento, de imposición del nombre a los diez o doce días del nacimiento, la primera toma de alimento sólido o el primer corte de pelo.

El *saṃskāra* por excelencia de la adolescencia es el

upanayana o iniciación védica, que se realizaba por término medio a los diez años de edad. Un *guru* (maestro) de la clase sacerdotal le transmitía al chico la capacidad de oír y recitar los *vedas* y participar en los rituales solemnes. Al iniciado (*brahmacārin*) se le imponía entonces el cordón sagrado, con los dos extremos unidos y que todos los que han pasado esta ceremonia llevan puesto sobre el hombro izquierdo y colgando bajo el brazo derecho. El iniciado se convertía entonces en una persona «nacida dos veces» (*dvija*). Después alimentaba por primera vez el fuego sagrado e, idealmente, se iba a vivir varios años con el maestro sirviéndole, estudiando los *vedas* y llevando una vida de celibato y obediencia. Terminados los estudios volvía a la casa de sus padres, preparado ya para casarse.

El matrimonio siempre ha sido la principal institución social del hinduismo y el *saṃskāra* más importante. Sólo el hombre casado, acompañado por su mujer, podía realizar los principales actos religiosos y procrear. Terminados los ritos matrimoniales se instalaba en el nuevo hogar el fuego sagrado doméstico, que debía permanecer siempre encendido.

Por último, los *saṃskāras post mortem*, celebrados preferentemente por un hijo varón del difunto. Ante todo el funeral, que preparaba para la vida de ultratumba, y la cremación, último sacrificio del muerto. Durante unos doce días el espíritu del difunto vivía como un fantasma al que sus parientes, temporalmente considerados impuros, ofrecían agua y comida. Después el muerto se unía a los demás antepasados mediante la ceremonia del *śrāddha* en la que se le ofrecían bolas de arroz (*piṇḍa*). Esta ceremonia debía realizarse todos los meses y en otras ocasiones propicias, para mantener con vida en el trasmundo a los parientes fallecidos y que pudieran interceder por los vivos ante los dioses.

El sujeto pleno de todo el sistema de *saṃskāras* era el varón perteneciente a las tres clases superiores. Las mujeres de dichas clases sólo quedaban excluidas de la iniciación védica y podían recibir los demás *saṃskāras*, pero sin

utilizar fórmulas védicas. Lo mismo sucedía con los siervos en las interpretaciones más benévolas de la norma, negándoseles el acceso a todos los *saṃskāras* en las más excluyentes.

El sistema de ritos de ciclo vital se ha mantenido teóricamente vigente hasta la actualidad, pero en realidad hoy en día sólo suelen celebrarse el matrimonio y la cremación y, entre los sacerdotes, la iniciación védica con imposición del cordón sagrado. También siguen teóricamente vigentes los «cinco grandes sacrificios» (*pañcamahāyajñas*), mediante los cuales los «nacidos dos veces» pagan diariamente la deuda de agradecimiento contraída con todos los seres del universo, y que consisten en la ofrenda de 1) oblaciones en el fuego doméstico para los dioses; 2) lectura, estudio y enseñanza de los *vedas* para los *ṛṣis* (sabios «visionarios» de los *vedas*); 3) agua y comida para los antepasados; 4) hospitalidad para los seres humanos; y 5) alimento para los animales.

h) LOS SACERDOTES

La importancia primordial del sacrificio hizo que los sacerdotes llegaran a ser considerados más poderosos que los propios dioses. La complejización de los rituales solemnes obligó a repartir las tareas sacrificiales entre varios especialistas. Se acabaron estableciendo cuatro clases de sacerdotes, cada una de las cuales se ocupaba de un aspecto del ritual:

1. El *hotṛ*, inicialmente el sacerdote principal, acabó siendo el que invocaba a los dioses recitando himnos de la *Rgvedasaṃhitā*.

2. El *udgātṛ* entonaba los cantos del *Sāmaveda*.

3. El *adhvāryu* murmuraba en voz baja las fórmulas del *Yajurveda* mientras realizaba todas las operaciones manuales.

4. El *brahman* supervisaba la correcta ejecución del sa-

crificio recitando mentalmente los *mantras* del *Atharva-veda* cuando era necesario para compensar cualquier error cometido por los otros sacerdotes. Tenía, por ello, que conocer suficientemente las cuatro *saṃhitās* y todos los aspectos del ritual.

Cada uno de estos sacerdotes podía contar con un máximo de tres ayudantes, completando un total de dieciséis sacerdotes, que podían ser diecisiete con la incorporación de un sacerdote suplementario.

Además de los sacerdotes que realizaban los sacrificios solemnes existía la figura del *purohita* o sacerdote doméstico, que ejecutaba ceremonias domésticas y era el instructor religioso (*guru*) de la familia.

La práctica sacerdotal exigía una gran preparación y un alto nivel de pureza ritual. Se crearon por ello distintas escuelas védicas (*carāṇas*), especializadas cada una de ellas en la aplicación y la transmisión oral de una recensión (*sākhā*) de uno de los *vedas*. Actualmente todavía existen restos de este sistema de linajes, sobre todo en el sur de la India.

i) INTERIORIZACIÓN

Durante esta época fue desarrollándose la idea de que el mero conocimiento de las correspondencias cósmicas y la realización imaginaria del ritual podía proporcionar los resultados deseados sin necesidad de ejecutar materialmente el sacrificio. El fuego del sacrificio podía sustituirse por *tapas*, el calor interior procedente de la mortificación y la disciplina personal. Eran los comienzos de la meditación (*upāsana*) como práctica religiosa más poderosa que la acción ritual (*karman*), así como de la vida ascética apartada de la sociedad. Ambos aspectos están recogidos en los llamados «libros del bosque» (*āranyakas*), la tercera parte de los *vedas*.

La especulación brahmánica tampoco olvidó la subjeti-

vidad humana. El término *ātman* —emparentado con el latino *anima*— pasó de designar el aliento a significar el alma y la identidad personal. Ya algunos textos de los *brāhmaṇas* afirman audazmente que el *ātman* es Prajāpati, el creador, y el *brahman*, el poder único que rige el universo, o que «todos los dioses están dentro de mí», acercándose de ese modo a la doctrina upaniṣádica de la identidad del *ātman* con el *brahman*.

En la coherente cosmovisión del brahmanismo sacrificial, pues, fueron surgiendo elementos que desbordaban el marco del ritualismo: la indefinición escatológica, la creencia en un orden cósmico-moral, la tendencia hacia una metafísica monista y la progresiva interiorización y personalización de la religiosidad apuntaban hacia la etapa siguiente de la historia del hinduismo, que halló expresión en las *upaniṣad*, los textos finales de la revelación védica.

Cuadro 3

HIMNO A PURUṢA, EL HOMBRE PRIMORDIAL
(RGVEDA X.90, FRAGMENTOS)

1. Mil cabezas tiene el Puruṣa,
mil ojos, mil pies.
Cubrió la tierra por todos los lados
y se extendió diez dedos más allá.
2. El Puruṣa es todo esto,
lo que ha sido y lo que va a ser. [...]
3. Tal es su grandeza,
y aún mayor es el Puruṣa.
Un cuarto de él es todos los seres;
tres cuartos, lo que es inmortal en el cielo. [...]
6. Cuando con el Puruṣa como ofrenda
los dioses celebraron un sacrificio [...]
11. [...] ¿en cuántos trozos lo partieron?
¿Qué fue de su boca? ¿Y de sus dos brazos?
¿Cómo llaman a sus dos muslos y sus dos pies?
12. Su boca se convirtió en el sacerdote,
sus dos brazos en el guerrero,
sus dos muslos fueron el hombre común;
de sus dos pies nació el siervo,
13. la Luna nació de su mente,
de su ojo nació el Sol,
de su boca, Indra y Agni;
de su aliento nació Vāyu.
14. De su ombligo salió la atmósfera,
de su cabeza surgió el cielo;
de sus dos pies, la tierra; de su oído, los puntos cardinales:
así [los dioses] configuraron los mundos. [...]

4

LA MÍSTICA DE LAS *UPANIṢAD*

a) TRANSFORMACIÓN EN RELIGIÓN DE SALVACIÓN

Durante los siglos VII y VI a.C. los pequeños reinos tribales que ocupaban todo el norte de la India fueron agrupándose en unidades políticas mayores, hasta que a finales del siglo VI el reino de Magadha se impuso a los demás y mantuvo su hegemonía en la cuenca del Ganges durante dos siglos. En esa época quizá se introdujera la escritura en la India, por influencia persa, y se inició la construcción de ciudades fortificadas. La sociedad emergente, más urbana y mejor comunicada, vio nacer nuevos oficios y desarrollarse el comercio y una mentalidad más individualista, favoreciendo así la transición hacia una religiosidad más personalizada que, no satisfecha con el ritualismo sacerdotal, ya no aspiraba sólo a los bienes limitados de este mundo sino a una plenitud individual definitiva. Este proceso dio lugar al nacimiento de religiones de salvación como el budismo y el jainismo y forzó al brahmanismo a incorporar el nuevo ideal soteriológico.

Por otra parte, los arios se habían ido volviendo cada vez más indios, tanto en el sentido de la integración con las culturas prearias como en el de la adaptación a las condiciones climáticas y geográficas del subcontinente. La

transformación en una cultura agrícola y sedentaria, totalmente dependiente de los caprichos anuales del monzón, influyó en el paso del optimismo védico a una concepción cíclica e inexorable de la realidad, presidida por las ideas de la reencarnación y de la retribución de las acciones (*karman*), en la que ya no se buscaba la eficacia de la acción ritual sino, por el contrario, el abandono del mundo de la acción y sus frutos —buenos y malos— por la contemplación mística de lo eterno.

Esta transformación del brahmanismo en religión mística de salvación sólo fue real en la práctica entre una élite. La religiosidad de la gran mayoría de la población ha seguido basándose hasta el día de hoy en la realización de ofrendas a los dioses esperando recibir de ellos las correspondientes recompensas temporales.

b) LA TRADICIÓN ŚRAMAṆA Y LOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS HETERODOXOS

Para el siglo VI a.C. parece que estaba firmemente constituida la tradición de los *śramaṇas* (ascetas errantes), la mayoría de los cuales creían en la reencarnación y en la posibilidad de liberarse del insatisfactorio ciclo de nacimientos y muertes y alcanzar la inmortalidad renunciando al mundo y a la sociedad y entregándose a la vida contemplativa. Según algunos autores, estas tendencias ascéticas y místicas procedían del exterior de la tradición védica y brahmánica, aunque desde pronto se hicieron presentes en ella: ya en el *Rgveda* aparecían los *munis* (sabios silenciosos), de largos cabellos, vestidos con harapos y capaces de volar y leer el pensamiento. Se trataba de una figura difícil de integrar en el cerrado orden brahmánico. Sin embargo, como hemos visto más arriba, la ascesis entró en los rituales solemnes como un medio para purificar al sacrificador. La consagración que apartaba del mundo era en este caso sólo algo transitorio que se abandonaba una vez concluido el sacrificio. En la tradición śramánica, por el contrario, la

consagración religiosa se convirtió en una forma de vida definitiva, destinada a llevar al renunciante a la sabiduría liberadora del ciclo de las reencarnaciones.

El ideal de renuncia al mundo y liberación de la ignorancia se integró en la ortodoxia brahmánica dando lugar a los textos upaniśádicos; pero también generó movimientos religiosos heterodoxos (*nāstika*), opuestos al ritualismo brahmánico y a todo lo relacionado con él, como la autoridad de los *vedas*, la división de la sociedad en castas, etc. Una de estas corrientes heterodoxas, basada en la predicación de Gotama (c. siglo v a.C.), el Buddha («iluminado»), acabó convirtiéndose en el budismo, una de las grandes religiones universales. Otro maestro de la época, el Mahāvira («gran héroe») Vardhamāna, fue el fundador del jainismo, religión que todavía existe en la India. También fueron importantes escuelas śramánicas la fatalista de los *ājīvakas* y, quizá, la materialista de los *lokāyatas*.

c) LAS UPANIṢAD

Las *upaniṣad* son los fragmentos más recientes del *corpus* védico. Suelen estar situados al final de los *brāhmaṇas*. El término procede de los prefijos *upa* (cerca) y *ni* (debajo) y la raíz verbal *sad* (sentarse), ya que esos textos contendrían las enseñanzas que los maestros espirituales impartían a sus discípulos que se sentaban a sus pies, práctica que sigue realizándose actualmente.

Los contenidos de las *upaniṣad* son muy diversos: meditaciones, diálogos, monólogos y discursos, situados con frecuencia en contextos narrativos, sobre las correspondencias cósmicas, la realidad última, el alma, la sabiduría, el ser humano, etc., en una búsqueda implacable de esa Verdad cuyo conocimiento liberaría de la muerte y el sufrimiento. Constituyen en parte una continuación y profundización de la especulación védica y brahmánica; pero también representan una ruptura: entre los sabios que vencen en los debates no sólo hay sacerdotes, sino también re-

yes e incluso mujeres. La mística empezaba a ampliar el rígido orden brahmánico.

Hay más de doscientas cincuenta obras con el título de *upaniṣad*, entre ellas algunas muy recientes. La medieval *Muktikopaniṣad* enumera las ciento ocho tradicionales. Hay unos ciento veinte textos a los que puede catalogarse propiamente como *upaniṣad*. Las más importantes son las llamadas *upaniṣad* «védicas», compuestas entre los siglos VII y IV a.C. y aceptadas mayoritariamente como escritos revelados (*śruti*). Cada una de ellas forma parte de una recensión (*śākhā*) de uno de los cuatro *vedas*, y se dividen en antiguas e intermedias.

Las *upaniṣad* védicas más antiguas (c. siglos VII-VI a.C.) —*Brhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kauṣītaki* y parte de la *Kena upaniṣad*—, escritas en prosa en un lenguaje cercano al védico, todavía incluyen especulaciones ritualistas sobre las correspondencias cósmicas. Las *upaniṣad* intermedias (c. siglos V-IV a.C.) ya están redactadas en sánscrito clásico, algunas en verso (*Kaṭha*, *Īśa*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Mahānārāyaṇa*, parte de la *Kena*) y otras en prosa (*Praśna*, *Maitri* o *Maitrāyaṇi*, *Māṇḍukya*). En ellas no quedan restos de ritualismo, se precisan las doctrinas y comienza a notarse la presencia del *sāṃkhya*, el *yoga* y el teísmo (véase 4g).

Casi todas las *upaniṣad* posteriores, compuestas en los períodos clásico y medieval, están escritas en sánscrito clásico y en prosa y muestran una creciente influencia del teísmo sectario y las diferentes escuelas de pensamiento (*darśanas*). Son, por ello, de orientación muy heterogénea: unas permanecen más fieles a la cosmovisión de las *upaniṣad* védicas, otras se centran más en el *yoga*, en la vida del renunciante o en la interpretación de ciertos *mantras* (sonidos o frases con poder místico o mágico); otras, por fin, identifican el *brahman* de los *vedas* con alguna divinidad personal particular.

Las *upaniṣad* védicas no presentan una doctrina uniforme, sino múltiples investigaciones dirigidas en distintas direcciones y que con frecuencia llegan a conclusiones di-

ferentes sobre los mismos asuntos; sin embargo, esa rica pluralidad de puntos de vista converge en una coherencia de fondo, en un conjunto de ideas básicas predominantes que resumimos en los apartados siguientes.

d) LA LEY DEL KARMAN Y LA REENCARNACIÓN

La doctrina de la reencarnación, según algunos quizá de origen extraario pero aceptada por todas las religiones hindúes desde mediados del primer milenio a.C., aparece por primera vez claramente en las *upaniṣad* más antiguas. La idea de la reencarnación se basa en la fe en la justicia moral del universo. En el brahmanismo ritualista se creía que la realización correcta de los sacrificios produciría una reacción favorable del cosmos, y la incorrecta, una desfavorable. Después esta creencia se extendió a todas las acciones: la conducta moralmente buena sería recompensada, y la mala, castigada por las fuerzas rectoras del universo. Es la llamada «ley del *karman*», la «ley de la acción», de la retribución moral de las acciones.

Era fácil observar, sin embargo, que con frecuencia los que cumplían sus obligaciones morales y rituales eran desgraciados y los malvados se salían con la suya y disfrutaban de placeres que, según la ley del *karman*, no deberían corresponderles. ¿Cómo explicar estas aparentes injusticias sin abandonar la creencia en un cosmos ordenado? La solución hallada fue la misma que encontraron otras muchas religiones: la vida del individuo no termina con la muerte física. Tras esta vida hay otra en la que los buenos gozarán y los malos serán castigados.

Sin embargo, a diferencia del cielo y el infierno cristianos, los hindúes no concibieron la nueva vida como eterna. Parecía justo que las acciones buenas o malas produjeran consecuencias limitadas. La segunda vida tenía que durar un tiempo limitado, como la vida actual. Y la vida no es sólo experiencia, placer y dolor, cosecha de frutos de acciones pasadas, sino también acción, una nueva

siembra de semillas que tendrían que fructificar en otra vida posterior. Por lo tanto, las obras de la siguiente vida tendrían que producir efectos en una tercera vida. Y así sucesivamente, en una serie inacabable de existencias.

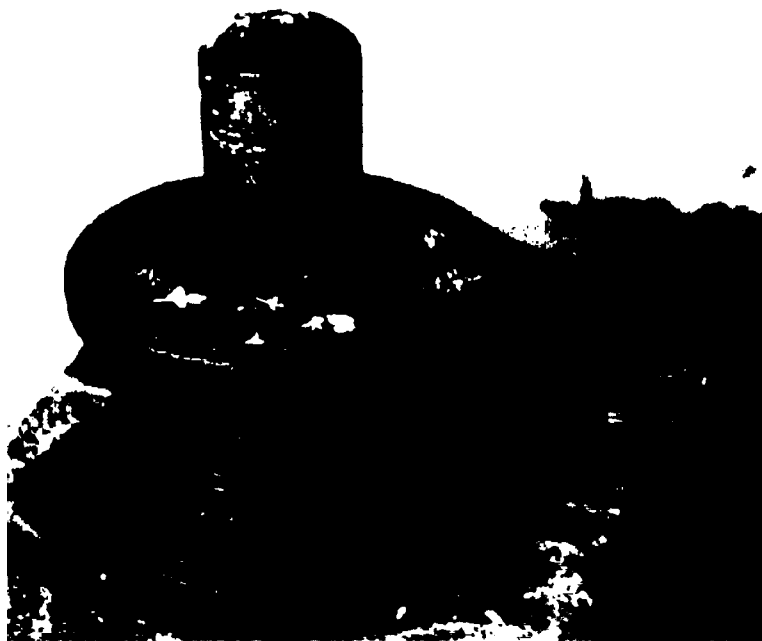
Pero los hindúes fueron más lejos en su afán de justificar el cosmos y a la divinidad. Notaron que las personas nacían y vivían en circunstancias favorables o desfavorables antes incluso de haber podido cumplir o incumplir la ley religiosa. Si la ley del *karman* era cierta, esas situaciones sólo podían deberse a acciones realizadas antes de ese momento, antes del nacimiento. Tenía que haber, pues, una vida anterior a la actual. Y, a su vez, las circunstancias de esa vida anterior tenían que haberse debido a acciones realizadas en otra vida anterior a esa, y así sucesivamente, sin comienzo.

La fe en la justicia moral del cosmos y en la ley de la retribución de las acciones desembocó de este modo en la idea de la transmigración del alma de un cuerpo a otro cuerpo. El alma podía reencarnarse en este mundo, en un cielo o en un infierno, como animal, ser humano, dios o demonio, según la calidad religiosa de las acciones realizadas anteriormente; pero siempre durante un tiempo limitado. El cuerpo sería un vehículo utilizado por el alma y después desechado y sustituido por otro nuevo. La existencia sería un largo viaje del alma de cuerpo en cuerpo actuando, gozando y sufriendo; un viaje sin comienzo y, en principio, sin fin.

Las doctrinas del *karman* y la reencarnación, esbozadas tan sólo en las *upaniṣad*, se elaboraron con todo detalle en las etapas posteriores del hinduismo, llegando a determinarse los efectos exactos correspondientes a cada clase de conducta. Ha resultado una respuesta suficientemente satisfactoria y coherente a los interrogantes escatológicos de los hindúes hasta la actualidad, ya que no sólo describe el destino del hombre después de la muerte sino que confirma la existencia de una justicia universal, explica las diferencias entre las personas y las aparentes injusticias de la vida y proporciona una teoría ética de la re-

tribución moral. No fomenta necesariamente el fatalismo, ya que el futuro depende de lo que se haga en el presente, y permite aceptar las circunstancias desfavorables con resignación. Esto hace, sin embargo, que también haya podido ser utilizada para legitimar situaciones de injusticia social y para perpetuar el dominio de los poderosos justificando la división de la sociedad en clases hereditarias.

El éxito de la doctrina fue inmediato y para mediados del primer milenio a.C. era aceptada generalizadamente, no sólo por los creyentes en los *vedas* sino también por las corrientes religiosas heterodoxas.



5. *Linga*, símbolo fálico de Śiva, implantado en un *yoni* o vulva que representa a Śakti, la energía creativa femenina; con flores ofrecidas por los devotos

e) ESCLAVITUD Y LIBERACIÓN

La doctrina de la reencarnación resultaba consoladora porque aseguraba la supervivencia personal tras la muerte y el imperio universal de la justicia; pero, vista con mayor perspectiva, mostraba un panorama poco alentador: el individuo se vería obligado a realizar un esfuerzo continuo y sin fin por actuar correctamente, gozando y padeciendo alternativamente, sin esperanza de escapar de la implacable ley del *karman*, de descansar finalmente o lograr una satisfacción definitiva. La situación del alma atrapada en el ciclo de las reencarnaciones sería en el fondo espantosa, trágica, semejante a la de Sísifo, condenado a empujar eternamente la roca que nunca podría poner en equilibrio en la cumbre de la montaña.

Por ello, la idea de la reencarnación nació acompañada de un nuevo ideal religioso: la liberación (*mokṣa*) de *saṃsāra*, de la existencia limitada, del ciclo inacabable de nacimientos y muertes. Desde las *upaniṣad* esa liberación constituye para el hinduismo el bien supremo y el fin último del hombre. Veamos en qué consiste.

La persona consciente de su individualidad y de la situación insatisfactoria en la que se encuentra se pregunta: ¿Cómo salir del círculo vicioso de las reencarnaciones? ¿Hay algún modo de llegar a un estado de reposo y felicidad que no se acabe nunca? Y las *upaniṣad* responden: la causa de la esclavitud del alma es la ignorancia de su verdadera naturaleza: el ser humano cree que su verdadera realidad es el compuesto formado por el cuerpo y la mente, e ignora que en realidad es un alma (*ātman*) perfecta y pura. Al identificarse con el organismo psicofísico se cree imperfecto, siente que le falta algo y experimenta deseos, que le llevan a actuar, gozando cuando puede satisfacerlos y sufriendo cuando no puede conseguirlo. La naturaleza de los deseos es cíclica: cuando se satisface uno aparece otro, y después otro, en una sucesión sin fin, ya que el placer conseguido mediante la satisfacción de

los deseos es pasajero. Por tanto, la ignorancia (*avidyā*) de nuestra verdadera naturaleza espiritual es la causa del deseo, la acción, el placer y el dolor. El deseo es la fuerza que hace encarnarse al alma una y otra vez buscando inútilmente, en el contacto con objetos limitados, la felicidad infinita que anhela y que sólo podrá encontrar en sí misma.

La única forma de abandonar el ciclo de las reencarnaciones es, pues, destruir la ignorancia, descubrir que no somos este cuerpo y esta mente sino un alma libre de todo lo mundano y, en último término, idéntica a lo divino. Pero ninguna acción ritual o moral puede liberar de la ignorancia, ya que todas las acciones se basan en el deseo y la ignorancia, sólo producen resultados perecederos y forman parte del ciclo kármico. Lo único capaz de destruir la ignorancia es el conocimiento (*jñāna*) no meramente teórico sino vital y experiencial de la naturaleza divina del alma. Esta sabiduría libera de los deseos y proporciona paz y felicidad. El sabio que la posee ha alcanzado la inmortalidad (*amṛta*), está más allá del bien y del mal, del placer y del dolor. Cuando muere, su individualidad psicofísica se disuelve y no vuelve a reencarnarse. Ha alcanzado la liberación, la meta de la existencia.

El conocimiento liberador debe recibirse de un maestro (*guru*) que ya esté instalado en la sabiduría y pueda transmitirla. La reflexión y la meditación sobre la enseñanza del maestro convierten lo que al principio es una mera creencia intelectual en una percepción directa de la realidad espiritual. Pero esta fructificación del conocimiento sólo puede producirse cuando el discípulo se ha purificado previamente mediante largos años de mortificación (*tapas*) y ascetismo. Las personas que no sienten el anhelo de liberación necesario para renunciar a todo lo relativo y entregarse a la búsqueda de lo Absoluto pueden, sin embargo, adquirir méritos cumpliendo sus deberes sociales y rituales y llevando una vida virtuosa, lo que les permitirá reencarnarse en circunstancias más favorables y seguir avanzando hacia la liberación final. Incluso, en algunos casos excep-

cionales como el del legendario rey Janaka, el buscador espiritual podría obtener el conocimiento liberador sin abandonar sus deberes sociales.

f) EL BRAHMAN Y EL ĀTMAN

¿Cómo es esta alma humana, esta realidad divina cuyo conocimiento libera de la finitud y confiere la inmortalidad? En las *upaniṣad* culmina la reflexión iniciada en la *Atharvaveda saṃhitā* sobre el *brahman* como la realidad última. El mundo se concibe como pasajero y contingente, incapaz de existir por sí mismo y necesitado de fundamento. El *brahman* es ese fundamento del que todo procede, en el que todo existe y al que todo vuelve. Es la realidad de todas las cosas, que incluye el universo entero y lo trasciende infinitamente.

Ésa es la naturaleza del *brahman* en relación con el mundo; pero al *brahman* en sí se le describe como el Ser (*sat*) único, infinito, indivisible e inmutable. Es lo más positivo, la plenitud (*bhūman*) máxima. Por eso sólo es posible referirse a él adecuadamente mediante negaciones: no es nada limitado, es incognoscible e inexpresable. Sólo la negación de todo lo relativo puede abrir la mente a lo Absoluto.

Y el *brahman* es incognoscible porque no es objetivable, ya que es el único sujeto, la Conciencia (*prañā*) pura y perfecta en cuyo seno se manifiestan todos los mundos y cuyo símbolo es la sílaba *om*, el sonido sagrado con que empiezan todas las oraciones y actos religiosos.

Este aspecto impersonal del *brahman* es el predominante en las *upaniṣad* antiguas, aunque ya en ellas se le atribuyen en ocasiones características personales: es el hombre (*puruṣa*) supremo, que tiene deseos y crea el mundo, que gobierna todo desde dentro, etc. Veremos en el apartado siguiente cómo estos rasgos personales se acentúan en las últimas *upaniṣad* védicas.

¿Y qué tiene que ver el *brahman*, la realidad verdadera, con el alma humana? Ésta es la otra gran pregunta de las

upaniṣad —ya planteada, como vimos, en los *brāhmaṇas*—, la pregunta por el *ātman*, por el verdadero «yo» del ser humano. Las *upaniṣad* van pasando revista a todos los aspectos de la persona, buscando lo permanente, la «mismidad» substancial del hombre. Ven que el cuerpo, la vitalidad y los procesos mentales son cambiantes y están ausentes en el sueño profundo, luego no pueden ser el yo esencial. Lo único que no cambia es el sujeto que conoce los fenómenos físicos y psíquicos, la conciencia que está siempre presente como testigo pasivo de los tres estados de conciencia: la vigilia, el ensueño y el sueño profundo. Y la conciencia pura es, como vimos, el *brahman*. Luego «este *ātman* es el *brahman*». El alma del hombre es la Realidad única, el Alma de todas las cosas. «Yo soy el *brahman*», no soy este individuo limitado: éste es el conocimiento liberador. La comprensión de la identidad de uno mismo con lo Absoluto, el descubrimiento de que el alma nunca había estado realmente esclavizada sino que siempre había sido divina, es la gnosis que emancipa del deseo y, consiguientemente, del ciclo de nacimientos y muertes.

g) SĀṂKHYA-YOGA Y TEÍSMO EN LAS ÚLTIMAS UPANIṢAD VÉDICAS

Lo resumido en los tres apartados anteriores son las líneas generales del pensamiento común a las *upaniṣad* védicas. En las más tardías de ellas se profundiza en las ideas de las primeras, pero también se incorporan algunas novedades. Las más importantes son la aparición de prácticas yóguicas vinculadas a doctrinas proto-*sāṃkhya* y la irrupción del monoteísmo.

La filosofía *sāṃkhya* clásica, que tratamos en el apartado 6d, se caracteriza por intentar enumerar todos los principios que componen la realidad: las almas (*puruṣas*) y los diversos aspectos de la naturaleza material (*prakṛti*). Estos intentos de catalogación, ya presentes en la *Chāndogya upaniṣad*, se van haciendo más frecuentes en las *upaniṣad* posteriores, en especial la *Kaṭha* y la *Śvetāśvatara*. Lo

mismo sucede con la tajante distinción entre las almas y la materia con sus tres cualidades (*guṇas*), aunque en las *upaniṣad* todavía se reducen ambos polos de la experiencia a manifestaciones del único Puruṣa supremo, que es el *ātman-brahman*.

Muy relacionada con esta tendencia al dualismo y la enumeración de principios está la práctica del *yoga* o auto-control del organismo psicofísico para ir más allá de él y alcanzar la liberación. En la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* ya se menciona la práctica de la concentración como medio para lograr la experiencia del *ātman*. El término *yoga* aparece por primera vez en la *Kaṭha upaniṣad* designando el proceso de control de los sentidos y la mente destinado a liberar el espíritu de lo material. La *Śvetāśvatara upaniṣad* abunda en este tema y la *Maitri* describe un «*yoga* de seis partes» —control de la respiración, abstracción, concentración, meditación, argumentación y absorción— muy semejantes a las ocho partes del *yoga* clásico que exponemos en el capítulo siguiente. La creciente presencia del *sāṃkhya-yoga* en el seno del brahmanismo ortodoxo probablemente se debiera a la influencia de la ideología ascética de los *śramaṇas*.

Por otra parte, en las últimas *upaniṣad* védicas aparecieron las primeras formulaciones claras de un monoteísmo devocional que subrayaba los rasgos personales del *brahman*. La idea de un Dios personal supremo y único debía de existir ya anteriormente fuera del círculo estrictamente brahmánico. Su inclusión en el canon de las escrituras reveladas demostraría en ese caso la creciente integración en el brahmanismo de creencias populares de origen probablemente no ario. La aceptación del monoteísmo se realizó identificando el *brahman* de las primeras *upaniṣad* con un dios personal con prestigio en la religión sacerdotal y popular y convirtiéndolo de ese modo en «el Señor» (*Īśa*, *Īśvara*) único del universo. En la *Kaṭha upaniṣad*, por ejemplo, se afirma que Viṣṇu, el antiguo dios védico, es el Puruṣa supremo que salva mediante su gracia. Por su parte, en la *Śvetāśvatara upaniṣad*, el pri-

mer texto abiertamente monoteísta del hinduismo, se presenta al terrible Rudra védico —también llamado Śiva, «el propicio»— como el Dios único, creador y soberano del universo, que concede su gracia a los fieles para que éstos puedan salvarse conociéndolo a él mediante el *yoga*, la meditación y la devoción (*bhakti*). De este modo, en la *Śvetāśvatara upaniṣad* ya están presentes los temas principales del hinduismo épico y puránico que desarrollaremos a partir del capítulo 7.

Cuadro 4

«TODO ESTO ES EL BRAHMAN»
(CHĀND. UP. III.14)

1. «Todo este universo es realmente el *brahman*. Estando en calma, hay que adorarlo como aquello de lo que todo surge, en lo que todo se disuelve, en lo que todo respira. Ahora bien: la persona está hecha de voluntad. Según sea su voluntad en este mundo, así se volverá al salir de él. Dé forma, pues, la persona a su voluntad.

2. «El que está hecho de mente, cuyo cuerpo es la fuerza vital, cuya forma es la luz, cuyo pensamiento es la verdad, cuyo *ātman* es el espacio, que contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, el que abarca todo este universo, el que no habla ni se preocupa,

3. «Ése es mi *ātman*, que está en mi corazón, más pequeño que un grano de arroz, o de cebada, o de mostaza, o de mijo, o que el germen de un grano de mijo; es mi *ātman*, que está en mi corazón, más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que estos mundos.

4. El que contiene todas las acciones, todos los deseos, todos los sabores, el que abarca todo este universo, el que no habla ni se preocupa: ése es mi *ātman*, que está en mi corazón. Ése es el *brahman*. En él entraré cuando salga de aquí. El que crea esto nunca tendrá más dudas». Esto decía Śāṇḍilya, sí, Śāṇḍilya.

5

LA SÍNTESES BRAHMÁNICA: EL DHARMA

a) LA INDIA CLÁSICA

La llamada «época clásica» de la civilización india (c. siglos IV a.C.-V d.C.) se caracteriza, entre otras cosas, por la presencia de grandes imperios y la gran creatividad en todos los órdenes de la cultura. El proceso de unificación iniciado en el siglo VI a.C. culminó cuando se instaló en el año 320 a.C. en el trono de Magadha la dinastía Maurya, que se mantendría en el poder hasta principios del siglo II a.C. Los emperadores de esta dinastía ampliaron sus dominios llegando a controlar todo el norte de la India y gran parte del centro del subcontinente. Los Mauryas apoyaron las diferentes religiones, tanto brahmánicas como heterodoxas, pero la más beneficiada fue el budismo; especialmente durante el reinado de Aśoka (c. 268-233 a.C.), que se convirtió a esa religión e intentó gobernar según sus principios de tolerancia y benevolencia.

A la hegemonía Maurya sucedió un período políticamente inestable en el que el noroeste de la India estuvo dominado sucesivamente por diversos imperios de origen extranjero y el resto se lo repartían reinos regionales en continuo conflicto. Las distintas religiones recibieron apoyo de estos imperios, aunque la menos favorecida fue

el brahmanismo ortodoxo, reacio a relacionarse con los ritualmente impuros conquistadores extranjeros. Algún importante monarca se convirtió al budismo, pero el poder político se fue acercando cada vez más al culto de los dioses populares, especialmente Viṣṇu y Śiva.

En el sur, por su parte, se había ido produciendo desde los últimos siglos a.C. un lento proceso de arianización o sanscritización. El brahmanismo, llevado al sur por familias emigrantes de *brāhmaṇas*, el budismo y el jainismo se extendieron por esa zona. Las sucesivas dinastías e imperios, también tolerantes como las del norte, se decantaron mayoritariamente por el hinduismo. A partir de los primeros siglos de la era cristiana el incremento del comercio marítimo con los países del sudeste asiático propagó la cultura hindú por toda la zona.

Los Guptas llegaron al poder el año 320 d.C., reunificaron el norte de la India y ocuparon gran parte de la India central. La culminación de su poder se produjo durante el reinado de Candragupta II (380-413/15), considerado por los hindúes la época dorada de la historia de la India. La prosperidad económica, el bienestar social y la paz política fueron acompañados por el florecimiento de todas las ramas de la cultura: las ciencias, las artes, la literatura, la filosofía... Los Guptas siguieron favoreciendo a las distintas religiones, pero especialmente al brahmanismo enriquecido por la aceptación de los dioses del teísmo popular, optando los monarcas personalmente por el culto del dios Viṣṇu.

A finales del siglo V los conflictos dinásticos habían acabado con el predominio de los Guptas. Poco después los hunos invadieron el norte de la India, destruyeron los restos del imperio y erradicaron la cultura urbana. Empezaba la llamada «Edad Media» de la historia de la India.

b) BRAHMANISMO CLÁSICO E HINDUISMO

Durante esta larga época de los grandes imperios el brahmanismo se convirtió en un sistema religioso más

amplio, que combinó el ritualismo y la jerarquización social con la espiritualidad śramánica y la devoción a los dioses populares en una cosmovisión que abarcaba todos los aspectos de la vida. El resultado final de este largo período formativo y de consolidación fue lo que se suele llamar «hinduismo» en sentido estricto, un complejísimo



6. Durgā matando al demonio Mahiṣa, que sale de la forma de búfalo que había adoptado temporalmente. Pintura del siglo XVIII.

Victoria and Albert Museum (Londres)

mundo religioso con algunos elementos comunes (la creencia en la reencarnación y la ley del *karman*, los *vedas* como referencia fundamental y un orden socioeticorrelioso estructurado según las normas de las castas y las etapas de la vida) y una tremenda diversidad interna. En este proceso de integración de lo ario con lo extravédico podemos distinguir dos grandes líneas de desarrollo: por una parte la sistematización definitiva del brahmanismo védico tal como se encuentra sobre todo en los *dharmasāstras* y los sistemas ortodoxos de pensamiento (*darśanas*), dando lugar a lo que podría llamarse la síntesis brahmánica o el brahmanismo clásico; por otra, el nacimiento, desarrollo e integración en ese brahmanismo del teísmo devocional, cuyo resultado es el hinduismo épico y puránico. En este capítulo y el siguiente nos centramos en el brahmanismo clásico; el hinduismo propiamente dicho lo exponemos a partir del capítulo 7.

c) LA TRADICIÓN (SMṚTI). LOS VEDĀNGAS Y LOS DHARMAŚĀSTRAS

En la época que nos ocupa se compusieron textos de carácter sagrado pero que ya no formaban parte de la revelación védica (*śruti*) sino que se consideraban *pauruṣeya* (de autoría humana), supuestamente destinados a facilitar la comprensión de los *vedas* y que constituían la tradición (*smṛti*, «lo recordado»). Los principales textos que componen la *smṛti* son:

1. Los seis *vedāṅgas* («miembros» del *Veda*).
2. Los *dharmasāstras* o tratados sobre el deber.
3. Las epopeyas (*itihāsas*): *Mahābhārata* y *Rāmāyaṇa*.
4. Los *purāṇas* o colecciones de relatos mitológicos.

También son *smṛti* los textos básicos de las seis escuelas ortodoxas de pensamiento (*darśanas*, véase el capítulo siguiente), los *tantras* y *āgamas* (escrituras de deter-

minadas sectas hinduistas), los *upavedas* (tratados de «ciencias secundarias» respecto a los *vedas*, como el *ayurveda* o medicina, la música, la arquitectura o el erotismo), etc.

Los *vedāṅgas* («miembros del *Veda*») son las ciencias auxiliares complementarias de los *vedas* que permiten utilizar e interpretar éstos correctamente. Las obras básicas de estas disciplinas fueron escritas en los últimos siglos a.C. en forma de *sūtras* o aforismos, frases en prosa que buscan un máximo de concisión y precisión, fáciles de memorizar y sólo comprensibles con la ayuda de comentarios. Los seis *vedāṅgas* son:

1. *Kalpa*, la acción correcta. Los *Kalpasūtras*, tratados sobre la acción correcta atribuidos a sabios míticos, estaban vinculados a las distintas escuelas védicas (*carāṇas*) y se dividían en:

- a) *Śrautasūtras*: describían los detalles de los rituales solemnes de los *brāhmaṇas*.
- b) *Gṛhyasūtras*: sobre los rituales domésticos, especialmente los *saṃskāras* (véase 3g).
- c) *Dharmasūtras*: sobre el deber (*dharma*), la conducta social adecuada.

2. *Śikṣā*, la fonética, ciencia necesaria para garantizar una correcta recitación y transmisión oral de los *vedas*, igual que sucede con:

3. *Chandas*, la métrica o prosodia.

4. *Vyākaraṇa*, la gramática. La autoridad máxima de la gramática sánscrita es Pāṇini, probablemente del siglo IV a.C., cuya *Aṣṭādhyāyī* («Ocho capítulos») describe la gramática del sánscrito clásico en unos cuatro mil aforismos particularmente concisos.

5. *Nirukta* o etimología y lexicografía, que explica el significado de las palabras.

6. *Jyotiṣa*, la astronomía y la astrología, utilizada para calcular los momentos favorables para realizar los sacrifi-

cios. Más adelante se empleará también para conocer la situación del cosmos en el momento del nacimiento del individuo y poder deducir así sus tendencias y posibilidades kármicas.

Los *dharmasāstras*, posteriores a los *dharmasūtras*, exponen el deber (*dharma*) más completa y ordenadamente que éstos. También se los llama *smṛtis* en sentido restringido, ya que constituyen la parte más sistematizada de la *smṛti* (tradición) en sentido amplio. Sus enseñanzas se atribuyen también a sabios legendarios, pero son independientes de las escuelas védicas y están escritos en la misma clase de estrofa que las epopeyas. Exponen las normas que deberían guiar idealmente la conducta individual indicando a cada persona cuáles son sus deberes según el puesto que ocupa en la sociedad. Incluyen creencias cosmológicas y mitos semejantes a los de las epopeyas y los *purāṇas*, pero sin rastro del teísmo devocional característico de esas obras.

El *dharmasāstra* más importante, antiguo e influyente es el *Mānavadharmasāstra* o *Manusmṛti*, el *Código de Manu*, escrito en algún momento entre los siglos II a.C. y III d.C. Su composición se atribuye a Manu, sabio mitológico al que, desde los *brāhmaṇas*, se considera el único superviviente del diluvio, primer antecesor de la especie humana y organizador del orden sociomoral. El *Código de Manu* trata sobre la creación, las fuentes del *dharma*, los fines de la vida, los deberes de cada casta y cada etapa de la vida, los *saṃskāras*, los cinco grandes sacrificios, los deberes de las mujeres y de los reyes, etc.

d) EL DHARMA Y SUS FUENTES

En el *R̥gveda* el concepto de *dharma* estaba estrechamente ligado al de *ṛta*, la ley impersonal que rige el cosmos, y designaba las acciones mediante las cuales los dioses engendraban o mantenían el orden cósmico. En los

brāhmaṇas se amplió el concepto, incluyendo la acción ritual correcta, que también era un acto creativo y ordenador de alcance cósmico. En los textos de la *smṛti* (tradición) que nos ocupan ahora, la regulación normativa se extiende a todas las acciones ya que, por la ley del *karman*, toda acción produce efectos que influyen en el cumplimiento de los fines propios de la vida humana. El *dharma* se convierte, así, en la ley o deber que rige todos los aspectos de la vida individual y colectiva. Es el conjunto de las obligaciones de la persona, por la que ésta se ajusta a la sociedad y al cosmos. El incumplimiento del *dharma* perturba la vida individual, colectiva y universal, y sólo puede compensarse mediante la penitencia y el castigo del infractor.

Las *smṛtis* enumeran cuatro fuentes del *dharma*. Son, por orden de importancia:

1. Los textos revelados (*śrutī*), fuente primera del *dharma*. Las demás fuentes sirven para interpretar el *Veda* y desarrollar sus contenidos.

2. La tradición (*smṛtī*), los distintos grupos de textos mencionados en el apartado 5c.

3. La «práctica de los sabios», es decir, el ejemplo de las personas consideradas virtuosas por la comunidad. Esto supone la aceptación de la costumbre local como fuente válida de moralidad y legalidad.

4. La conciencia personal, pero sólo cuando las otras tres fuentes no permitan decidir sobre la corrección de la acción.

Las normas del *dharma* tradicional han servido hasta la actualidad para unificar el mundo hinduista en torno a un conjunto de prácticas y costumbres sociales. En gran medida, la relativa unidad del hinduismo se basa más en la ortopraxis (práctica correcta) que en la ortodoxia (opinión correcta). Casi todos los hinduistas han compartido muchas normas y prácticas comunes justificándolas a partir de teologías y mitos muy diversos.

El *dharma* tradicional ha sido la base de los sistemas legales de los reinos hinduistas. La aplicación del *dharma* es tarea del rey, que debe protegerlo, juzgando y castigando cuando sea necesario, preferiblemente asesorado por expertos. El rey aplica la norma, pero no la crea. Teóricamente está sometido tanto a las prescripciones de las escrituras sagradas como a las costumbres locales.

Aunque el *dharma* sea eterno, como el orden cósmico del que se deriva, puede variar según las diferentes situaciones particulares. Así, por ejemplo, se supone que en cada una de las cuatro grandes eras cósmicas (véase 7j) el *dharma* es diferente. Igualmente, la norma general admite variaciones locales, y los comentarios de los *dharmaśāstras* los adaptaron a las circunstancias en que aquéllos fueron escritos. La diversidad de interpretaciones de las normas ha dado lugar a una tradición legal fragmentaria, ya que en la India no ha habido nunca un poder centralizado lo suficientemente fuerte y duradero ni una jerarquía religiosa capaz de imponer una práctica unificada.

e) LOS FINES DE LA VIDA

El punto de partida sistemático de la doctrina sobre el *dharma* es la teoría de los cuatro *puruṣārthas* o fines del ser humano. Las riquezas (*artha*), el amor (*kāma*), la virtud (*dharma*) y la liberación (*mokṣa*) son las cuatro necesidades, bienes o valores que guían la acción humana. Son los cuatro aspectos complementarios de un único movimiento ascendente en el que la correcta satisfacción de los tres valores relativos (*trivarga*) no sólo no impide sino que posibilita la consecución del bien absoluto, la liberación. Veamos uno a uno los cuatro *puruṣārthas*:

1. *Artha* es la posesión de bienes materiales: poder, riqueza, fama... Es un ámbito en sí amoral, regido por preceptos utilitarios que permiten obtener los fines sin tener en cuenta la moralidad de los medios. El texto más famoso sobre *artha* es el *Arthaśāstra*, atribuido a Kauṭilya, quizá

ministro de Candragupta Maurya (c. 300 a.C.), aunque quizá sea varios siglos posterior. Es un manual para reyes que explica los medios para conseguir la prosperidad económica del país y del monarca y para conservar y aumentar el poder de éste. Aconseja una fuerte centralización del reino, un régimen económico intervencionista y la utilización de métodos sucios —como infiltrar espías o enemistar a otros reinos entre sí— cuando sea necesario.

2. *Kāma* (deseo, placer, amor) es el ámbito de lo placentero, de las necesidades que trascienden lo meramente utilitario, especialmente el erotismo. El *Kāmasūtra* de Vātsyāyana (c. 400 d.C.) es el tratado clásico sobre la materia.

3. *Dharma* es la necesidad de orden individual y colectivo, que se satisface adaptándose al cosmos y a la sociedad mediante el cumplimiento de las normas sociales, morales y religiosas. El *dharma* regula, entre otras cosas, el modo moralmente correcto de satisfacer *artha* y *kāma*.

4. *Mokṣa*, la liberación del ciclo de nacimientos y muertes, es el fin supremo; pero para la mayor parte de las personas es una meta lejana, inalcanzable de momento por falta de anhelo espiritual. Sin embargo, estas personas pueden ir purificándose, adquiriendo méritos y preparándose para la vida mística mediante la satisfacción de los tres valores mundanos, que por sí solos forman un todo coherente y constituyen el nivel relativo, «saṃsārico», de la vida humana. La cuarta meta es lógica e históricamente posterior, ya que consiste en la trascendencia de todo lo relativo, incluidos los tres fines limitados.

f) DEBERES UNIVERSALES Y PARTICULARES

El *dharma* es, pues, el conjunto de deberes que regulan la satisfacción de las necesidades mundanas y orientan a la persona hacia el Bien Supremo. Estos deberes son de dos clases: generales y específicos.

En primer lugar, hay un *dharma* universal o común (*sādhāraṇa dharma*) que todos los seres humanos deben cumplir independientemente de sus circunstancias particulares. Todos deben, por ejemplo, abstenerse de la violencia, la mentira, el robo, el sexo ilícito y la codicia, ser pacientes, generosos y bondadosos y cumplir sus obligaciones rituales. Algunas de estas virtudes, así como el vegetarianismo, ausentes en los *vedas*, podrían proceder de la influencia de la tradición de los renunciantes y las religiones que surgieron de ella. Por el contrario, el creciente carácter sagrado de la vaca no se debió tanto a razones éticas y espirituales como a la necesidad de legitimar religiosamente una actitud conveniente para la economía y la ecología de una cultura básicamente rural en la que la vaca era y sigue siendo considerada como la principal riqueza.

Además de los deberes generales, cada persona tiene un conjunto de deberes particulares (*svadharma*) derivados de su situación en el organismo social. Los deberes de una persona dependen de su edad, sexo, familia, región... y, sobre todo, de la clase social (*varṇa*) a la que pertenece y la etapa de la vida (*āśrama*) en la que se encuentra. La especial relevancia de estos dos factores hace que el término *varṇāśrama dharma* (el deber según la clase y la etapa de la vida) sea prácticamente sinónimo de *dharma* en general. Hay cuatro clases o castas y cuatro etapas de la vida. Esto da lugar a dieciséis posibles situaciones humanas, cada una de ellas con sus deberes específicos. Si se tienen en cuenta las demás variables, resultan innumerables modos posibles de ser humano, cada uno de ellos con un deber propio (*svadharma*) mediante el cual se contribuye al funcionamiento correcto de la sociedad.

Para la ortodoxia brahmánica el *dharma* particular es mucho más relevante teórica y prácticamente que el *dharma* general. En caso de conflicto entre el deber particular y la obligación general —como, por ejemplo, cuando un guerrero cumple su deber de combatir al enemigo transgrediendo así la norma general de la no violencia— aquél prevalece siempre sobre ésta.

g) LAS «CASTAS»: VARṆAS Y JĀTIS

El término *varṇa*, que suele traducirse por «casta» o «clase social», significa literalmente «color», aunque probablemente el término no indique un origen racial de ese sistema de estratificación social sino que se refiera a los «colores» de las cualidades que debe poseer cada uno de los estamentos. La sociedad se concibe como un organismo de cooperación en el que las cuatro grandes clases —sacerdotes, guerreros, comerciantes y siervos— contribuyen al bien común desempeñando cada una de ellas su función específica. Veamos en qué consiste ésta.

Los miembros de las tres castas superiores, los «nacidos dos veces» (*dvijas*) que reciben la iniciación védica y pueden participar por ello plenamente en el sistema del *varṇāśrama dharma*, comparten tres obligaciones: las de estudiar el *Veda*, realizar sacrificios y hacer regalos a los sacerdotes en los rituales.

1) Los deberes específicos de los *brāhmaṇas* o sacerdotes son celebrar los rituales védicos, enseñar los *vedas* y aceptar los regalos que les ofrecen en los sacrificios. Como responsables del contacto con lo sagrado su nivel de pureza debe ser muy elevado: no pueden portar armas, su alimentación debe ser estrictamente vegetariana, etc. Su puesto en la sociedad es el más relevante para la conservación del orden cósmico y, por ello, el más exigente y venerable. En épocas difíciles pueden trabajar en ocupaciones propias de las otras dos castas superiores, pero lo contrario no es posible.

2) Los *kṣatriyas* son los nobles, que se ocupan del gobierno y el mantenimiento del orden usando las armas para proteger el *dharma* defendiendo a los débiles, castigando a los malvados y combatiendo a los enemigos. Deben ser valerosos, fuertes, justos y caritativos, pero su función es menos pura que la de los sacerdotes por requerir el empleo de la violencia.

El rey es un *kṣatriya* especial, al que los *dharmaśāstras* atribuyen un carácter semidivino adquirido en el ritual de consagración del que procedería su poder temporal. Su deber principal es proteger a sus súbditos y garantizar que el *dharma* se cumpla en su reino. La figura del rey es esencial para el bienestar del pueblo. Su *dharma* es el *dharma* supremo, la clave de bóveda que mantiene la estructura de la sociedad y la vincula con el orden cósmico. Su relación con los sacerdotes es de interdependencia: éstos dependen económicamente del patrocinio regio y él los necesita para legitimar el origen sagrado de su soberanía.

3) Los *vaiśyas* se dedican a la agricultura, la ganadería, el comercio y la banca. Su función es la producción de bienes materiales, y su principal obligación, además de las generales y las compartidas con las otras dos castas superiores, la de ser buenos profesionales.

4) El deber de los *śūdras* es servir a las otras clases. Son los siervos, los trabajadores manuales. Como están excluidos del estudio y la recitación del *Veda*, no pueden recorrer el ciclo de las etapas de la vida, que comienza con la iniciación védica, y sólo pueden realizar sacrificios menores y sencillos rituales domésticos en los que no se utilicen los *mantras* védicos.

La estratificación de la población ya era más compleja en la época de los *dharmaśāstras*, y siguió complicándose mucho más hasta finales del primer milenio d.C., en que el sistema de castas alcanzó su máximo abigarramiento y rigidez. Las cuatro grandes clases se fueron subdividiendo en miles de subcastas (*jāti*, «nacimiento») dispersas por todo el subcontinente, entidades sociales heterogéneas que se aislaban y se yuxtaponían desordenadamente dando lugar a una sociedad a la vez unificada y variadísima. Hay muchas castas de origen gremial, pero otras proceden de comunidades étnicas, religiosas, locales o regionales, o se han formado por interacción o división de castas ya existentes, etc. Cada una de ellas tiene sus propias obligaciones y reglas de comportamiento. Todos los miembros de la so-

ciudad hindú —excepto, como veremos, los renunciantes— pertenecen a un *varṇa* y una *jāti*.

La diferencia entre los cuatro *varṇas* de origen ario y el ilimitado número de *jātis* se manifiesta con claridad en el hecho de que hay muchas *jātis* exteriores, inferiores normalmente, al sistema de *varṇas*. Son los llamados «descastados», algunos de ellos intocables por tratarse de grupos humanos con costumbres u ocupaciones que les confieren una impureza ritual permanente. También hay descastados temporales por haber quebrantado alguna norma, que se reincorporan a su casta una vez expiadas sus culpas.

En los tiempos védicos las profesiones no eran hereditarias y era posible la movilidad social. Para la época de los *dharmasāstras* ya se nacía dentro de una casta y no se podía salir de ella, salvo expulsión por transgresión grave. A finales del primer milenio d.C. el sistema ya estaba totalmente cristalizado y la sociedad hindú dividida en cientos de pequeñas células aisladas entre sí. Esta norma de separación entre las castas comenzó con los sacerdotes, que querían preservar su pureza, y se fue generalizando a lo largo de dicho primer milenio. Las castas superiores evitaban el contacto con las inferiores para no contaminarse. A esto se debe también la prohibición del matrimonio entre miembros de castas diferentes. La norma de la endogamia se justifica por la idea de que la mezcla de castas es la causa de la degeneración de la sociedad, del *dharmā*.

El sistema de las castas se apoya teóricamente en la doctrina del *karman*: Cada individuo nace en la especie viviente o en la casta humana que le corresponde según sus acciones en vidas anteriores. El destino presente no se cuestiona: se nace en la casta que se merece, y la persona debe cumplir el *dharmā* de su casta para adquirir méritos y poder seguir avanzando, vida tras vida, hacia la liberación final. Por eso, el sistema de castas ha dificultado la movilidad social contribuyendo a mantener las desigualdades y la estabilidad social a pesar de los cambios políticos; pero también ha permitido a la civilización hindú absorber sin traumas toda clase de elementos extraños y adaptarse a

las circunstancias más variadas. En la actualidad las castas están abolidas legalmente desde 1947, pero el sistema sigue mayoritariamente vigente, excepto entre los sectores urbanos más occidentalizados.

h) LAS ETAPAS DE LA VIDA

Los varones de las tres clases superiores recorren a lo largo de su vida una sucesión de etapas (*āśrama*), cada una de ellas con su propio *dharma*: las de estudiante (*brahmacārin*), cabeza de familia (*gr̥hastha*), jubilado (*vānaprastha*) y renunciante (*saṃnyāsīn*).

En los *dharmasūtras* todavía no se trataba de etapas, sino de vocaciones permanentes por las que se optaba tras la época estudiantil, lo que creaba una cierta indefinición y comprometía la solidez de la sociedad brahmánica. En los *dharmasāstras* se convierten en estados temporales sucesivos por los que se pasa al ir envejeciendo y que están articulados con el sistema de rituales de ciclo vital descritos en 3g. Con ello se logró unir en una sola vida las dos formas de vida del cabeza de familia y el asceta, integrando plenamente en las instituciones brahmánicas el ideal místico de la renuncia. Veamos las cuatro etapas una a una:

1) *Brahmacarya*, el primer *āśrama*, comienza con la iniciación védica (*upanayana*), que marca el final de la infancia y tras la cual el iniciado, convertido ya en un «nacido dos veces», se va a vivir a casa del maestro. Allí memoriza una recensión de una *saṃhitā* y realiza otros estudios complementarios, además de aprender los rituales y deberes de su casta. El estudiante lleva una vida de celibato, pureza ritual, disciplina y servicio al maestro. Los estudios duraban unos doce años, aunque probablemente sólo los completaran los *brāhmaṇas* que fueran a dedicarse a la realización de sacrificios y a la enseñanza y recitación de los *vedas*. Los demás se limitarían a estudiar algún fragmento especialmente relevante de las escrituras. Termi-

nado el período de formación, la mayor parte de los estudiantes volvían a sus hogares y se casaban; pero algunos seguían toda la vida como *brahmacārines*, célibes dedicados al estudio y la enseñanza o al ascetismo.

2) *Gārhasthya*, el único *āśrama* permitido a los *sūdras*, era el estado de cabeza de familia (*gṛhastha*), en el que se entraba tras la graduación y por medios del matrimonio. Es la más importante de las etapas de la vida, ya que asegura la continuidad de la sociedad mediante la procreación y el trabajo y sostiene a todos los demás sectores de la población. El deber específico del hombre casado es la creación de riqueza (*artha*) y el disfrute de los placeres (*kāma*) sin transgredir los límites impuestos por la ley (*dharma*). Además, debe dejar al menos un descendiente varón que asegure la continuidad de las ofrendas a los antepasados (*śrāddha*), ofrecer oraciones al Sol al amanecer, al mediodía y al anochecer (*saṃdhyāvandana*) y realizar los rituales domésticos descritos en 3g. La parte de los *vedas* correspondiente a esta etapa de la vida son los *brāhmaṇas*, que describen los sacrificios solemnes ofrecidos y pagados por los cabezas de familia.

Desde la época de los *dharmaśāstras* las mujeres solían casarse más jóvenes que los hombres, antes de la pubertad, aunque el matrimonio no se consumaba hasta esa edad. Entonces abandonaban el hogar familiar y se integraban en la familia del marido, poniéndose a las órdenes de la mujer más anciana. El deber de la mujer era respetar, obedecer y servir, sucesivamente, al padre, al marido y a los hijos varones. Se ocupaba de todo el trabajo doméstico, labores agrícolas y ganaderas incluidas. El marido, a su vez, debía respetar a la mujer tratándola como un amo benévolo a un inferior. Desde esa época el estatuto de la mujer es, pues, muy semejante al de los siervos. A la muerte del marido no podía volver a casarse. Durante la Edad Media se extendió la costumbre de que la viuda se inmolara en la pira en la que ardía el cadáver de su esposo (*satī*).

3) Cuando el *gṛhastha* ya tenía canas y nietos, cumplidas ya sus obligaciones sociales, podía retirarse «al bos-

que» (*vana*) con o sin su esposa entrando así en la etapa de *vānaprasthya*, de vida eremítica y célibe dedicada al estudio y la recitación de los *vedas* —en particular los *āranyakas*, los «libros del bosque»—, la austeridad, el autocontrol y la purificación interior. La separación del orden ritualista no es, sin embargo, total, ya que sigue manteniendo el fuego sagrado doméstico y realizando los cinco grandes sacrificios (véase 3g). Probablemente muy pocos *vānaprasthas* se fueran realmente «al bosque» sino que sencillamente se retirarían de la vida social y profesional entregándose con mayor intensidad a las prácticas religiosas.

4) La cuarta etapa de la vida es *saṃnyāsa*, la «renuncia al mundo». El *saṃnyāsin* (renunciante) o *sādhu* («bueno, excelente») abandona los tres fines limitados de la existencia (la riqueza, el placer y la virtud) y se entrega exclusivamente a la práctica espiritual para lograr la liberación (*mokṣa*) del ciclo de las reencarnaciones, estudiando y practicando las enseñanzas de las *upaniṣad*, la parte final de los *vedas*.

Para ser *saṃnyāsin* hay que despojarse de los bienes materiales y pasar un ritual de iniciación (*dikṣā*) en que se hacen votos rigurosos de no violencia, veracidad, pobreza y celibato y se renuncia a todo vínculo social. El iniciado realiza su último ritual del fuego, tras el cual interioriza el fuego sacrificial sustituyéndolo por el de la práctica espiritual. Entrega el cordón sagrado, símbolo de su integración en el orden social y sacrificial, se afeita la cabeza y recibe un nuevo nombre y los emblemas de su nuevo modo de vida: un bastón y una escudilla para mendigar.

La renuncia implica la muerte ritual y social de la persona. Todas sus deudas quedan saldadas, sus descendientes reciben la herencia que les corresponde y a su mujer se la considera viuda. Cuando muera no se le incinerará, pues ha trascendido la relación con el fuego sacrificial, sino que se le sepultará en la tierra o el agua.

El renunciante debe vivir sin hogar, no permaneciendo demasiado tiempo en ningún lugar. Es, pues, un asceta

errante (*parivrājaka*), y también un mendigo (*bhikṣu*). Aunque la soledad es la regla, con frecuencia se reúnen pequeños grupos de *sādhus* en torno a un maestro (*guru*) que es su guía espiritual. Fueron creándose de este modo diferentes sectas y linajes, cada una con sus propias peculiaridades que expondremos en los capítulos correspondientes.

Los *dharmaśāstras* permiten ingresar en esta etapa de la vida cuando se tiene una fuerte vocación espiritual y se ha vivido un tiempo como *vānaprastha* o, al menos, se han cumplido los deberes de la segunda etapa. Otros textos posteriores permitían renunciar al mundo una vez terminada la etapa de estudiante o incluso a cualquier edad cuando el desapego de lo mundano y el anhelo de liberación son especialmente intensos. También ha habido opiniones minoritarias que han llegado a negar que en una época de la historia de la humanidad tan degenerada como la actual sea posible o deseable la renuncia al mundo.

Desde la época de las *upaniṣad* y Buda, el ideal del asceta errante buscador de la liberación había resultado muy atractivo y significado un peligro para el sistema, ya que cuestionaba la validez última de la interpretación ritualista de la vida. Los tratados sobre el *dharma* intentaron exorcizar ese germen de anarquía integrándolo en el orden social. Desde entonces la «renuncia al mundo» se ha convertido en una parte esencial del hinduismo.

La síntesis, sin embargo, no era perfecta. En la tensión con el otro polo ideal, el del cabeza de familia, los *dharmaśāstras* se decantaban claramente a favor de éste. Relegar la renuncia a la vejez significaba en la práctica imposibilitarla. ¿Cuántos ancianos tendrían el ánimo de lanzarse a vagar semidesnudos por los caminos de la India y realizar el tremendo esfuerzo ascético y contemplativo necesario para arrancar la ignorancia de la mente? Ya desde las *upaniṣad* se ha dicho siempre que la mejor época para dedicarse de lleno a la vida espiritual es la juventud, cuando se cuenta con la energía necesaria. Las tres primeras etapas forman un sistema coherente: tras la infancia, el indi-

viduo es, sucesivamente, estudiante, adulto trabajador y jubilado más dedicado a la religión. La cuarta etapa es distinta. Se sale de la lógica ritualista y no encaja en ese esquema vital. El brahmanismo sólo pudo domesticar parcialmente la lógica interna, anárquica e incontrolable, del anhelo de liberación y la renuncia. Ésta permaneció desde entonces en los márgenes del sistema, sin salirse de él pero relativizando todas sus reglas: la renuncia se producía a menudo sin haber cumplido los deberes para con la sociedad; siempre ha habido mujeres, siervos e incluso descartados renunciando; han ido desnudos, sucios y transgredido todas y cada una de las normas sociales. Cuando a esto se unió el amor desenfrenado por la Divinidad personal, el brahmanismo tuvo que resignarse a ser sólo uno de los elementos, el más ortodoxo y estabilizador, del abigarrado caleidoscopio hinduista.

i) EL ESQUEMA DE 3 + 1

La asimetría del sistema de las etapas de la vida se da también en otras «tétradas» que hemos mencionado en los capítulos anteriores: la cuarta *samhitā* es la única que contiene elementos de la mentalidad popular; el cuarto sacerdote del ritual del fuego supervisa lo que hacen los otros tres; el cuarto estrato de los *vedas*, las *upaniṣad*, no es ritualista sino místico y soteriológico; el cuarto estado de conciencia es el *ātman*, que abarca y desborda los otros tres (vigilia, sueño y sueño profundo); el cuarto fin de la vida no es relativo sino absoluto; la casta de los siervos incorpora la población no aria al sistema brahmánico.

En todos estos casos el cuarto elemento es heterogéneo con los otros tres: los trasciende, los engloba o aporta novedades esenciales no compartidas por ellos. Los tres primeros elementos son de carácter ritualista, ario, mundano y parcial; el cuarto es, por el contrario, salvífico, no ario, trasmundano y global. Algunos autores dicen, sin fundamento suficiente en nuestra opinión, que estos motivos he-

terogéneos proceden siempre de la cosmovisión india prearia; pero sí se puede afirmar, con otros, que los cuartos elementos añaden a tríadas originariamente indoeuropeas factores típicamente indios que no se encuentran en la ideología primitiva de los indoarios ni se deducen fácilmente de ella, por lo que cabe atribuirlos a la influencia de las culturas nativas o a la adaptación de los arios a la geografía y el clima de la India.

Cuadro 5

DEBERES SEGÚN LA POSICIÓN SOCIAL
(CÓDIGO DE MANU)

El lustroso [Brahmā], con el fin de proteger esta creación entera, estableció distintas actividades para los nacidos de su boca, brazos, muslos y pies. Para los sacerdotes ordenó enseñar y aprender, ofrecer sacrificios por ellos mismos y por los demás, dar y recibir. El gobernante debe, en pocas palabras, proteger a sus súbditos, dar, realizar sacrificios, estudiar y no apegarse a los objetos sensibles. Al hombre común le corresponde cuidar ganado, dar, realizar sacrificios, estudiar, comerciar, prestar dinero y cultivar la tierra. Al siervo sólo le asignó una actividad: servir a las otras clases sin resentimiento (I.87-91).

Las mujeres deben depender de los hombres de día y de noche y, si se apegan a los placeres sensibles, hay que mantenerlas bajo control. Su padre cuida de ella en la infancia, su marido cuida de ella en la juventud y sus hijos cuidan de ella en la vejez. Una mujer nunca es apta para la independencia. [...] Al crearlas, Manu asignó a la mujer la cama, el asiento, los adornos, la lujuria, la ira, la falsedad, la malicia y la mala conducta. Para las mujeres no hay rituales con textos sagrados: esta norma está firmemente establecida (IX.1-3, 17-18).

Pero los *caṇḍālas* y los *śvapācas* [dos clases de intocables] deben habitar fuera de las aldeas. Deben emplear cuencos desechados, y su riqueza debe consistir en perros y burros. Deben vestir las ropas de los muertos y comer en platos rotos. Sus adornos deben ser de hierro negro y tienen que desplazarse constantemente. El hombre que cumple sus obligaciones no debe buscar el contacto con ellos, que tienen que comerciar entre ellos y casarse con los que son de su clase (X.51-53).

6

EL PENSAMIENTO HINDUISTA CLÁSICO

a) LOS SEIS DARŚANAS ORTODOXOS

Como hemos visto en los capítulos anteriores, en los diferentes estratos de la revelación védica se produjo una creciente especulación teológica y filosófica que iba planteando e intentando resolver racionalmente las cuestiones universales acerca de la realidad, el conocimiento, el hombre y su destino, la moral, etc. Esta reflexión, que continuó en las epopeyas y se vio acompañada por los primeros textos de las escuelas no védicas, constituye la primera fase del pensamiento indio: el protofilosófico o presistemático. Ya desde entonces la mayor parte de la filosofía hindú aspiraba a una sabiduría no sólo teórica sino también práctica, salvífica. El verdadero filósofo es, además de un pensador profundo, un sabio o un santo, una persona que ha encarnado en su vida el conocimiento liberador. Por eso, gran parte del pensamiento indio está subordinado a las experiencias y las tradiciones religiosas.

Durante la época que nos ocupa alcanzaron su formulación sistemática las escuelas clásicas del pensamiento hindú. Los hinduistas dividen los *darśanas* («puntos de vista», «perspectivas») clásicos en ortodoxos (*āstika*), que aceptan la autoridad de los *vedas*, y heterodoxos (*nāstika*),

que rechazan esa autoridad, como el budismo, el jainismo, el materialismo, etc. Entre los sistemas ortodoxos, la *mīmāṃsā* y el *vedānta* apoyan sus argumentaciones directamente en los textos védicos, y las otras escuelas son más independientes de ellos. Como se verá, son sistemas de pensamiento muy distintos, pero ha habido intentos posteriores, por lo general bastante forzados y artificiosos, de entenderlos eclécticamente como aproximaciones complementarias a la misma realidad.

El texto básico de cada escuela suele ser una colección de aforismos (*sūtras*) que luego es objeto de comentarios y subcomentarios en tradiciones exegéticas escolásticas que llegan hasta la actualidad; pero eso no excluye la existencia de controversias internas y con otras escuelas en las que el arte de la refutación alcanza altos niveles de sutileza. La relectura de los textos en las diferentes épocas permite que el pensamiento evolucione, y en ocasiones se producen rupturas que dan lugar a innovaciones ideológicas. Como además los aforismos suelen ser muy ambiguos y las escrituras sagradas muy poco homogéneas, queda un amplio margen para la libertad de interpretación y pensamiento.

En los capítulos siguientes mencionaremos otras escuelas teológicas y filosóficas posteriores. En éste nos limitamos a decir algo sobre cada uno de los seis *darśanas* clásicos —*nyāya*, *vaiśeṣika*, *sāṃkhya*, *yoga*, *mīmāṃsā* y *vedānta*— insistiendo sobre todo en los aspectos religiosamente más relevantes.

b) NYĀYA: LA LÓGICA HINDUISTA

El texto básico del *nyāya* (literalmente «método», «sistema») son los *Nyāyasūtras* («Aforismos sobre el *nyāya*»), escritos en algún momento entre los siglos II a.C. y II d.C. y atribuidos a Gautama, que tratan principalmente sobre semántica, teoría del conocimiento, lógica y dialéctica. El *nyāya* considera medios de conocimiento correcto la per-

cepción, la inferencia, la analogía y el testimonio verbal, y emplea un silogismo de cinco miembros que concede una gran importancia al ejemplo aducido. Afirma que la argumentación correcta permite superar las ideas falsas sobre la realidad y, por tanto, alcanzar la liberación de la ignorancia, y defiende la existencia de un Dios personal gobernador pero no creador del universo.

Entre los siglos v y x d.C. se combinó con el *vaiśeṣika* en un sistema único. Las aportaciones de Gaṅgeśa (siglo xii) originaron la Nueva Lógica (*navyanyāya*), cuyas elaboradas terminología y técnicas analíticas fueron empleadas por los demás *darśanas*, como había sucedido hasta entonces con las del *nyāya* clásico.

c) VAIŚEṢIKA: PLURALISMO Y ATOMISMO

El *vaiśeṣika* («doctrina de las distinciones - *viśeṣas* -») es una filosofía de raíces muy antiguas pero que fue sistematizada alrededor del siglo ii d.C. en los «Aforismos sobre el *vaiśeṣika*» (*Vaiśeṣikasūtras*) atribuidos a Kaṇāda.

La metafísica de esta escuela es pluralista: afirma la existencia de seis categorías: substancia, cualidad, acción, universalidad, particularidad e inherencia, que agotarían todos los aspectos de la realidad y a las que autores posteriores añadieron otras. Entre las substancias se encuentran las substancias materiales: átomos eternos de tierra, agua, fuego y aire que, combinados, dan lugar a todo el universo material. Éste es un cosmos ordenado por el *adṛṣṭa*, una fuerza invisible e impersonal que rige todos los acontecimientos; y se trata de un cosmos cíclico, con épocas de creación (organización) y épocas de disolución (separación de los átomos). Hay innumerables almas espirituales eternas, sin atributos, que sólo se vuelven conscientes al relacionarse con los organismos psicofísicos materiales. La liberación se logra por el conocimiento de las categorías, y en ella el alma recupera su estado sin cualidades —ni, por tanto, sufrimiento— originario.

Cuando el *vaiṣeṣika* se combinó con el *nyāya* formando un único sistema, incorporó a su metafísica el Dios gobernador del *nyāya* y el sistema resultante desarrolló la más amplia colección de pruebas de la existencia de Dios de la historia de la filosofía india, especialmente en discusión con el ateísmo budista.

d) SĀṂKHYA: DUALISMO ESPÍRITU/MATERIA

El *sāṁkhya* (literalmente «enumeración») clásico recoge la antigua tendencia dualista del pensamiento indio, ya presente en el jainismo y en las *upaniṣad* y mencionada en 4g. La obra fundamental de la escuela es la *Sāṁkhyakārikā* («Estrofas sobre el *sāṁkhya*») de *Īśvara-kṛṣṇa* (vivió entre los siglos III y V d.C.). La cosmología y la terminología del *sāṁkhya* clásico influyeron en todas las sectas y filosofías hinduistas posteriores.

El *sāṁkhya* clásico «enumera» los veinticinco principios (*tattvas*) que componen la realidad. El primer *tattva* son los innumerables *puruṣas* o almas, realidades espirituales eternas, conscientes, inactivas e inmutables. Son meros testigos pasivos del movimiento de la materia.

El segundo principio es la Naturaleza material (*prakṛti*), que es eterna, inconsciente, activa y cambiante. Se compone de tres cualidades (*guṇas*): *sattva*, el equilibrio, la bondad, la pureza; *rajas*, la actividad, la extroversión; y *tamas*, la oscuridad, la pasividad. La Naturaleza puede estar manifiesta o latente. En el estado de latencia las tres cualidades se encuentran en equilibrio, indiferenciadas. Cuando el equilibrio se rompe, se produce la manifestación de la Naturaleza. Entonces se van desplegando y diferenciando en su seno los restantes veintitrés principios de la realidad, empezando por los más sutiles y acabando por los más toscos. Después de un largo período de diferenciación, el universo se disuelve y los veintitrés principios vuelven a reabsorberse, en orden inverso, en la *prakṛti*. La serie de ciclos de evolución e involución de la Naturaleza no tiene ni comienzo ni fin.



7. Gaṇeśa, hijo mayor de Śiva, deidad invocada al iniciar cualquier actividad religiosa o profana por atribuírsele el poder de apartar los obstáculos. Escultura del siglo XII

Los veintitrés principios materiales derivados son, del más sutil al más tosco: la mente afirmadora (*buddhī*), el ego (*ahaṅkāra*) y la mente deliberadora (*manas*); los cinco órganos de conocimiento (*jñānendriyas*: oído, tacto, vista, gusto y olfato) y los cinco órganos de acción (*karmendriyas*: voz, manos, pies, ano y genitales); y las cinco cualidades sensibles (*tanmātras*: sonido, textura, color o forma, sabor y olor), de las que proceden los cinco elementos (*bhūtas*: tierra, agua, aire, fuego y éter). Estos principios componen tanto el macrocosmos como el microcosmos individual.

El ser humano tiene dos cuerpos: el físico, compuesto por los cinco elementos, y el sutil, compuesto por los otros dieciocho principios. Cuando el cuerpo físico muere, el sutil se separa de él y se reencarna. El ciclo de reencarnaciones no tiene comienzo. La esclavitud del alma consiste en su aparente vinculación a la materia. La liberación se produce cuando la mente comprende la diferencia entre el espíritu y la materia. Entonces se produce el aislamiento (*kaivalya*) de aquél. El sabio liberado (*kevalin*) ya no se identifica con el cuerpo y la mente materiales, deja de desear y de sufrir y, cuando muere, sus cuerpos físico y sutil se desintegran y no vuelve a reencarnarse.

Este *sāṅkhya* clásico es una filosofía religiosa pero atea, que prescinde por completo de la idea de Dios; pero el *sāṅkhya* no escolástico de las *upaniṣad*, el *Mahābhārata* y los *purāṇas* acepta la existencia de un *puruṣa* supremo que sería el fundamento tanto de las almas como de la materia y el soberano del universo. La propia escuela recibió posteriormente influencias externas (véase 7g) que dieron lugar a variantes teístas del *sāṅkhya*.

e) YOGA: EL CONTROL DE LA MENTE

El texto básico del *yoga* son los *Yogasūtras* («Aforismos sobre el *yoga*», c. siglo II d.C.), atribuidos al sabio Patañjali, que exponen el llamado *yoga* clásico, «*yoga regio*» (*rāja yoga*) o «*yoga de ocho partes*» (*aṣṭāṅga yoga*). En sen-

tido ligeramente más amplio se llama *yogas* a los caminos de liberación que subrayan la importancia del control voluntario de la mente, como sucede con los *yogas* tántricos (véase apdo. 10b). En sentido amplísimo el término *yoga* acabó designando cualquier camino espiritual que llevara a la liberación del ciclo de las reencarnaciones, como el *jñāna yoga* (*yoga* del conocimiento) de las *upaniṣad* o el *bhakti yoga* (*yoga* de la devoción) de los *purāṇas*. Los propios *Yogasūtras* han sido comentados repetidas veces, con interpretaciones por lo general cada vez más eclécticas o vedánticas. Muy frecuentemente, a su vez, las diferentes tradiciones espirituales y teológicas han recurrido a las eficaces técnicas del *yoga* clásico prescindiendo de sus bases doctrinales.

El *yoga* de Patañjali sistematiza un conjunto de prácticas ascéticas y místicas procedentes de la tradición de los renunciantes y cuya creciente presencia en el hinduismo ya hemos hecho notar en los capítulos anteriores. Doctrinalmente, acepta la ontología del *sāṃkhya*, pero añade un vigésimo sexto principio a los aceptados por esa escuela: el *īśvara*, «el Señor», un *puruṣa* (alma) eternamente libre que sirve de modelo y objeto de meditación para el *yogin* (practicante de *yoga*). No hace nada, no influye en absoluto sobre el universo. El *yoga* clásico es, pues, deísta, aunque casi todos los comentaristas posteriores de los *Yogasūtras* convirtieran al *īśvara* en un verdadero Dios creador y soberano del universo.

Pero lo más característico del *yoga* es el estudio detallado que realiza de la mente humana y de los métodos que permiten ir controlándola y capacitándola para distinguir entre el alma y la materia y lograr así la liberación. El *yoga* se define como «el control de los procesos mentales», y este control se logra dominando sucesivamente las siguientes ocho etapas de práctica espiritual:

1. *Yama* (restricciones morales): no violencia (*ahiṃsā*), veracidad, no robar, castidad (*brahmacharya*) y pobreza.

2. *Niyama* (disciplinas): pureza, contento, mortificación (*tapas*), estudio de textos sagrados y entrega al Señor.

3. *Āsana*: postura de meditación, «firme y cómoda», sentada, con las piernas cruzadas y la espalda recta, para poder realizar en ella las siguientes etapas de la práctica. (Ilustración 3, pág. 39).

4. *Prāṇāyāma*: control de la respiración.

5. *Pratyāhāra*: abstracción sensorial.

6. *Dhāraṇā*: concentración de la mente en un único objeto.

7. *Dhyāna*: meditación, una concentración prolongada e ininterrumpida.

8. *Samādhi*: absorción completa en el objeto de la meditación, en la que los procesos mentales se detienen. La práctica del *samādhi* permite adquirir poderes paranormales (*siddhis*); pero, sobre todo, permite a la mente distinguir con claridad el alma de todo lo material y alcanzar el estado de aislamiento, la liberación final.

f) MĪMĀṂSĀ: LA EXÉGESIS DEL DHARMA

Los *Mīmāṃsāsūtras*, atribuidos a Jaimini y escritos alrededor de comienzos de la era cristiana, son el texto fundamental de la *mīmāṃsā* («investigación») o *karma mīmāṃsā* («investigación de la acción»). Los vedantinos llaman a esta escuela *pūrva mīmāṃsā* («primera investigación»), en contraposición con la *uttara mīmāṃsā* («investigación posterior»), que sería el propio *vedānta* (véase el apdo. siguiente).

El tema central de la *mīmāṃsā* es el *dharma*, la acción correcta ritual y moral, entroncando directamente con el ritualismo de los *brāhmaṇas* sin tener en cuenta la radicalidad de la aportación upaniśádica. Acepta la reencarnación y la ley del *karman*, pero no la posibilidad de la liberación. El cumplimiento o incumplimiento del *dharma* produce respectivamente méritos o deméritos que llevan el alma a un cielo o infierno, donde goza o padece temporal-

mente para después seguir reencarnándose en las circunstancias que le correspondan según sus acciones. El ciclo de las reencarnaciones no tiene ni comienzo ni fin.

La *mīmāṃsā* clásica no aceptaba la existencia de una divinidad soberana sino que atribuía el funcionamiento del mundo al *apūrva*, la consecuencia remota de las acciones realizadas. La *mīmāṃsā* acabó aceptando el teísmo epicopuránico y la posibilidad de salvarse cumpliendo el deber como ofrenda a la divinidad.

El *dharma* está expresado en los *vedas*, que son eternos e increados y que hay que interpretar íntegramente como un conjunto de normas de acción (*vidhis*). La *mīmāṃsā* es esencialmente la ciencia de la exégesis del *dharma* védico, lo que la obligó a desarrollar una rica reflexión complementaria sobre teoría del conocimiento, lógica, filosofía del lenguaje, semántica y metafísica.

Alrededor del siglo VII la *mīmāṃsā* se dividió en dos subescuelas: la *bhāṭṭa* y la *prābhākara*. Según la primera, la acción correcta es la que se realiza por deber, las palabras tienen significado por sí mismas, etc.; según la segunda, el respeto al deber va unido al deseo de beneficio, las palabras sólo tienen significado en una oración, etc. Actualmente ambas tendencias siguen teniendo partidarios entre los sacerdotes ritualistas.

g) VEDĀNTA: EL CONOCIMIENTO DEL BRAHMAN

El *vedānta* («final del *veda*») es la escuela teológica y espiritual que se basa en las doctrinas de las *upaniṣad*, que son la parte final del *corpus* védico y constituyen el *jñānakāṇḍa* (la parte de los *vedas* que trata sobre el conocimiento del *brahman*), a diferencia del *karmakāṇḍa* (la parte que trata sobre la acción ritual), estudiado por la *mīmāṃsā*. Los textos upaniśádicos constituyen la primera fase, creativa y asistemática, del *vedānta*.

El texto fundamental de la escuela en su segunda fase, durante la época clásica de la civilización hindú, son los *Brahmasūtras* («Aforismos sobre el *brahman*») o *Vedān-*

tasūtras, atribuidos a Bādarāyaṇa, coetáneo de Jaimini (primeros siglos de la era cristiana). Este texto, que intenta sistematizar y armonizar las doctrinas upaniśádicas, trata sobre el *brahman*, el *ātman* («yo» real), su relación con el mundo, el alma individual, la práctica espiritual, el conocimiento del *brahman* y el alma liberada.

Además de las *upaniṣad* y los *Brahmasūtras*, la tercera obra que completa la «triple base» (*prasthānatraya*) textual del *vedānta* es la *Bhagavadgītā*, sobre la que decimos algo en el apartado 7d.

La tercera fase del *vedānta*, que llega hasta nuestros días, es la de elaboración y diversificación de la escuela. Los *sūtras*, muy breves, son ininteligibles sin un comentario, que cada comentador realizaba desde su propia teología. Esto dio lugar a varias subescuelas diferentes y a una amplia literatura de comentarios del *prasthānatraya*, subcomentarios y obras independientes. Las tres escuelas principales del *vedānta*, sobre las que trataremos más adelante (en 10e, 11c y 11d, respectivamente), son la no dualista (*advaita*), fundada por Śaṅkara (siglo VIII), la no dualista con distinciones (*viśiṣṭādvaita*) de Rāmānuja (s. XI) y la dualista (*dvaita*) de Madhva (s. XIII). Casi todos los especialistas coinciden en que, entre ellas, la interpretación de Rāmānuja es la que más se parece a la doctrina original de los *Brahmasūtras*.

Desde la Edad Media el *vedānta* ha sido el *darśana* más difundido y el que más ha influido en la mayor parte de las sectas y corrientes del hinduismo.

Cuadro 6

AFORISMOS SOBRE EL YOGA
(YOGASŪTRAS, I, SELECCIÓN)

2. El yoga es el control de los procesos mentales.
3. Entonces el alma reposa en sí misma.
4. Sin ello, se confunde con los procesos mentales.
12. Ese control se logra mediante la práctica y el desapego.
13. De éstos, la práctica es el esfuerzo por mantener la mente fija.
14. Se vuelve estable cuando se realiza durante largo tiempo, sin interrupción y con perfecta dedicación.
15. El desapego es la maestría que se alcanza por la falta de pasión respecto a los objetos visibles e invisibles.
16. El desapego es supremo cuando, debido al conocimiento del alma, se pierde hasta la pasión por las cualidades primarias [de la Naturaleza].
21. El éxito es rápido para los de práctica intensa.
29. Así se interioriza la conciencia y desaparecen los obstáculos.
32. Para ello hay que concentrarse en un único principio.
48. Entonces la verdad llena la conciencia.
50. Estas impresiones mentales [sutiles] acallan las demás.
51. Con el control incluso de estas impresiones mentales [más sutiles] se obtiene el control total [de la mente], la «absorción sin semilla».

BASES DEL HINDUISMO EPICOPURÁNICO

a) LA SÍNTESIS HINDUISTA

El «brahmanismo clásico» que hemos tratado en los dos capítulos anteriores no representa todo el panorama del hinduismo durante la época clásica, sino sólo la parte más ortodoxa y menos receptiva a las novedades que se estaban produciendo en la religiosidad de la época. Porque la «síntesis brahmánica» sólo es uno de los ingredientes, aunque quizá el más vertebrador, del amplio sistema que llegó a ser el hinduismo en sentido estricto. Éste fue constituyéndose a lo largo de la época clásica, pero sólo alcanzó su madurez definitiva en los últimos siglos de aquélla.

La novedad más importante que se produjo durante este proceso fue la gradual incorporación de los dioses y los cultos populares autóctonos al sistema brahmánico. La vitalidad del teísmo popular se fundió con la ortodoxia brahmánica dando lugar al hinduismo propiamente dicho. Esta nueva fase religiosa, sin renunciar a nada de lo adquirido en las anteriores, aceptó los nuevos injertos, de los que brotaron las ramas de una nueva literatura religiosa, nuevas concepciones de lo divino, una nueva mitología, un nuevo culto y una nueva espiritualidad, que se añadieron a los acumulados en las etapas anteriores. Los dioses y los

cultos familiares y locales, a los que se hallaban vinculados la mayor parte de los fieles, fueron adquiriendo legitimidad brahmánica y respetabilidad, de modo que desde la edad de oro de los Gupta los cultos teístas recibieron el apoyo e incluso la adhesión personal de los monarcas indios.

En la historia de la India se llama Edad Media al período comprendido entre la caída del imperio Gupta, a finales del siglo v, y la constitución del imperio mogol en el siglo xvi dando lugar a una nueva época de esplendor cultural y unidad política de gran parte del subcontinente. Durante ese milenio intermedio se sucedieron las dinastías en el norte y en el sur sin que ninguna de ellas lograra una verdadera hegemonía. Fue la época en que el hinduismo se desarrolló y diversificó convirtiéndose en la abigarrada familia de tradiciones religiosas que es en la actualidad. En este capítulo y los dos siguientes (8 y 9) exponemos los principales rasgos comunes del hinduismo épico y puránico tal como llegaron a formularse durante la época clásica y describimos su despliegue a lo largo de la Edad Media. En los capítulos 10, 11 y 12 nos fijamos más en lo diferencial que en lo común, en la historia particular de las diferentes corrientes que compusieron el gran río del hinduismo medieval.

b) LAS EPOPEYAS

Los textos más representativos de la síntesis brahmánico-popular que se alcanzó durante la época clásica son las epopeyas y los *purāṇas*, lo que hace que en ocasiones se denomine «epicopuránica» a esta tercera y definitiva fase de la historia del hinduismo, tras el vedismo y el brahmanismo. Desde finales de la época clásica el hinduismo es mucho más épico y puránico que védico. A los *vedas* se los venera como la revelación original; pero los dioses a los que se reza, las leyendas que se cuentan, las creencias y prácticas que guían la vida de la mayoría de los hinduistas son los que aparecen en las epopeyas y los *purāṇas*.

Los dos grandes poemas épicos (*itihāsas* = «así fue realmente») compuestos en esa época y que son los documentos fundamentales de todo el hinduismo posterior son el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa*. Ambos proceden de narraciones seculares transmitidas durante generaciones fuera de los círculos brahmánicos. Acabaron siendo escrituras teístas en las que el dios Viṣṇu era el Ser Supremo, pero no tienen carácter sectario y contienen importantes materiales sobre Śiva, el otro gran dios. En la versión definitiva toda la trama se interpreta de manera ortodoxa, coherente con las normas de los tratados del *dharma*; pero conserva restos de rasgos culturales no arios, como por ejemplo la poliandria.

c) EL MAHĀBHĀRATA

El *Mahābhārata* es un inmenso poema épico de unos 180.000 versos en cuya trama se fueron insertando durante siglos toda clase de mitos, episodios y tratados didácticos, lo que acabó convirtiendo un relato inicialmente sencillo en una verdadera y caótica enciclopedia. En el propio *Mahābhārata* se afirma que esa obra lo contiene «todo». Y su magnitud no es sólo cuantitativa, sino también cualitativa: ha llegado a denominárselo «el quinto *veda*», y sus contenidos impregnan todos los aspectos de la vida hindú —saberes, artes, religión, juegos infantiles...— hasta la actualidad: en los años ochenta un larguísimo serial televisivo basado en esta obra paralizaba la vida de toda la población, que se amontonaba frente a los televisores para ver a sus héroes y dioses y escuchar una vez más las narraciones en que se basa su civilización.

La sinopsis argumental del *Mahābhārata* es la siguiente: Viṣṇu y otros dioses deciden bajar a la tierra para acabar con los demonios que la tienen sojuzgada. Aprovechan para ello el conflicto que existe entre dos estirpes reales emparentadas, los *kauravas* y los *pāṇḍavas*. Los primeros representan las fuerzas del mal y los segundos el

ejército del *dharma*. Los cinco hermanos *pāṇḍavas* no reciben la parte del reino que les corresponde y tienen que marcharse al exilio. A su vuelta se produce la gran guerra en la que las fuerzas demoníacas son completamente aniquiladas. La intervención de Kṛṣṇa, encarnación de Viṣṇu, es decisiva para la victoria de las fuerzas del bien.

El origen remoto del poema se halla en las guerras entre reinos arios que tuvieron lugar en la primera mitad del primer milenio a.C. en el noroeste de la India. Probablemente la composición comenzara entre los siglos V y IV a.C. y estuviera básicamente concluida para el siglo III o IV d.C. La tradición hindú atribuye su autoría al legendario sabio Vyāsa.

Originariamente el *Mahābhārata* era un poema secular. Después se fue convirtiendo en un texto hinduista no sectario y acabó centrándose en la figura de Kṛṣṇa como encarnación de Viṣṇu, especialmente en determinados fragmentos como el *Harivaṃśa* —un apéndice tardío— o la célebre *Bhagavadgītā*.

d) LA BHAGAVADGĪTĀ

La *Bhagavadgītā* («Canción del Bienaventurado») es uno de los fragmentos doctrinales intercalados en la acción del *Mahābhārata*. Es un texto heterogéneo y repetitivo de setecientas estrofas, probablemente compuesto en varias etapas entre los siglos III y I a.C. Narra un diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, el más importante de los *pāṇḍavas*, que duda de la legitimidad de matar a parientes y amigos en la gran batalla que está a punto de comenzar. Kṛṣṇa le convence de que deber luchar para cumplir su *dharma* de guerrero, le describe la actitud correcta, desapegada, que debe asumir en el combate y, de paso, le expone la naturaleza de la realidad y le revela su propia divinidad.

La doctrina enseñada por Kṛṣṇa es una síntesis del brahmanismo clásico y el teísmo devocional popular. Utiliza extensamente los conceptos del *sāṃkhya* (véase 6d) y es una de las bases esenciales de todas las escuelas del

vedānta (6g). A los caminos de salvación ya conocidos del control de la mente (*yoga*) y la sabiduría del *brahman*, añade dos nuevos: el de la devoción (*bhakti*) y el de la acción desinteresada (*karmayoga*), que describimos en 9a y 9b, respectivamente. Afirma que todos ellos conducen a la liberación, pero que lo mejor es subordinarlos a la devoción, el camino más eficaz y sencillo.

La *Bhagavadgītā* es el texto fundamental de la síntesis hinduista, por ser el más antiguo y el que la articula más concisa y orgánicamente. Las propias aparentes contradicciones del texto posibilitan diferentes interpretaciones y permiten adaptar fácilmente sus enseñanzas a las más diversas teologías y circunstancias. Esto, unido a la situación dramática y llena de humanidad en que tiene lugar el diálogo, ha convertido la *Gītā* en el texto más venerado y leído de toda la literatura religiosa hinduista hasta el día de hoy. Y no sólo para los devotos de Viṣṇu, sino también para los de los otros dioses e incluso para las corrientes que tienen una concepción impersonal de lo divino. Casi todos los grandes pensadores y maestros espirituales del hinduismo se han sentido obligados a escribir su propio comentario de la *Gītā*. Es, en resumen, no sólo el texto más popular sino, probablemente, también el más representativo del hinduismo.

e) EL RĀMĀYAṆA

El *Rāmāyaṇa* es una obra menos compleja y extensa («sólo» 48.000 versos) que el *Mahābhārata*, y su autoría se atribuye al mítico sabio Vālmīki. Su composición debió de iniciarse en los últimos siglos a.C. y de estar concluida para el siglo III d.C. Básicamente es un poema secular, en el que predominan los aspectos poéticos y narrativos sobre los religiosos. Rāma, el protagonista, es un héroe de la clase guerrera al que se presenta como arquetipo de las virtudes humanas, del *dharma*. Los libros I y VII, añadidos posteriormente, lo convierten en una encarnación del dios

Viṣṇu, aunque en conjunto no puede considerarse la obra como un texto sectario.

El argumento es el siguiente: los dioses, perturbados por la maldad del demonio Rāvaṇa, le piden a Viṣṇu que intervenga. Éste se encarna como Rāma, cuya biografía es el centro de la trama. Se nos cuenta su nacimiento, su boda con Sītā —modelo de la abnegada mujer hinduista—, su largo exilio, el secuestro de Sītā por Rāvaṇa, la prolongada guerra con ese demonio y la recuperación de su esposa. Después vuelve a su país, donde reina ejemplarmente estableciendo una era de prosperidad y virtud.

Ha habido muchas versiones posteriores del *Rāmāyaṇa*, entre las que cabe mencionar la tamil de Kamban (c. siglo x d.C.) y el *Rāmcaritmānas* («El lago de los hechos de Rāma»), de Tulsīdās (siglo xvi), en *hindī*, de carácter muy devocional (véase 11h). Además de las versiones literarias también hay versiones populares, e incluso *Rāmāyaṇas* jainistas, y la presencia de esta obra en las artes, los espectáculos y la vida cotidiana hinduistas ha sido continua desde la época clásica hasta la actualidad.

f) LOS PURĀṆAS

Los *purāṇas* (literalmente «antiguos») son un conjunto de obras redactadas a lo largo del primer milenio d.C., atribuidas —como tantas otras— a Vyāsa y que originariamente pretendían registrar los hechos pasados, sin distinguir entre lo histórico y lo mítico. Se supone que todo *purāṇa* debe tratar cinco temas: la creación del universo; su disolución y recreación; las genealogías de los dioses y los sabios (*ṛṣis*); cada uno de los períodos cósmicos gobernados por un Manu (véase 7j); y las dinastías reales. En realidad no se ciñen a este esquema, ya que incorporan contenidos muy heterogéneos tanto de carácter brahmánico como procedentes del teísmo popular. Su redacción final no parece deberse a las élites sacerdotales por la clase de sánscrito empleado, generalmente muy contaminado



8. Kṛṣṇa con Rādhā, su amante, representación del alma humana. Pintura del siglo XVIII. Victoria and Albert Museum (Londres)

de términos de las lenguas populares e incluso a veces con incorrecciones gramaticales.

Los *purāṇas* acabaron convirtiéndose en enciclopedias religiosas que contenían leyendas, mitos, doctrinas teológicas y legales, himnos, textos espirituales, descripciones de rituales y lugares de peregrinación y toda clase de tratados científicos (sobre astronomía, astrología, geografía, medicina, gramática, arquitectura, etc.). Algunos de ellos están más centrados en alguno de los dioses y otros son más eclécticos. Los siguientes dieciocho son los que suelen considerarse *mahāpurāṇas* (*purāṇas* principales) desde el siglo XI: *Brahmāṇḍa*, *Brahmavaivarta*, *Mārkaṇḍeya*, *Bhaviṣya*, *Vāmana*, *Brahma*, Viṣṇu, *Nārada*, *Bhāgavata*, *Garuḍa*, *Padma*, *Varāha*, *Matsya*, *Kūrma*, *Liṅga*, *Śiva*, *Skanda* y *Agni*. Las distintas clasificaciones tradicionales de los *mahāpurāṇas* son tendenciosas y forzadas. No hay acuerdo sobre los nombres de los dieciocho *upapurāṇas* (*purāṇas* secundarios).

Dos de los *purāṇas* más importantes son el *Viṣṇu purāṇa* y el *Bhāgavata purāṇa*. El primero, uno de los más antiguos, compuesto alrededor del 400 d.C., es el que mejor conserva el material puránico original, y además ya presenta la combinación, predominante desde entonces en el hinduismo, del monismo upaniśádico con el teísmo. Amplía las narraciones del *Harivaṃśa* sobre la infancia y la juventud de Kṛṣṇa, al que presenta como una encarnación (*avatāra*) de Viṣṇu. Uno de los *purāṇas* más tardíos es el *Bhāgavata purāṇa* (c. siglo X d.C.), que contiene la biografía definitiva del joven Kṛṣṇa y es desde entonces el punto de referencia básico para los devotos de dicho dios (IIa, IIe).

g) MONOTEÍSMO PANENTEÍSTA

En las epopeyas y los *purāṇas* se funden los dioses personales de los círculos no brahmánicos con el *ātman-brahman* de las *upaniṣad*. Se unen, pues, una concepción per-

sonal y primitiva y una concepción impersonal pero unitaria y soteriológica de lo divino. El politeísmo y el monismo siguen vigentes, pero subordinados al monoteísmo de origen extrabrahmánico que, combinado con lo brahmánico, se convierte en monoteísmo de salvación. El resultado es una concepción *pan-en-teísta* de lo divino: el Dios único y soberano —sea éste Śiva, Viṣṇu, Durga o cualquier otro— contiene en sí el cosmos y las almas individuales. Todo existe *en* Dios y, en último término, todo es Dios.

Ese Dios es el Señor (*īśvara*) del universo, omnipotente y omnisciente, creador, conservador y destructor de todo. No crea de la nada, sino de su propia substancia. El universo material se despliega en su seno: la Naturaleza (*prakṛti*) da lugar a todos los seres en un proceso de diferenciación semejante al descrito por el *sāṃkhya* clásico (véase 6d). Todo lo que sucede es obra del Dios, que actúa mediante su magia creativa (*māyā*), y no por necesidad o porque le falte algo sino gratuitamente; por juego (*līlā*), como expresión gozosa de su sobreabundancia.

Además de lo Absoluto (*brahman*) y el Señor (*īśvara*), Dios es el ser misericordioso que salva del ciclo de las reencarnaciones a sus devotos mediante su gracia, llegando a descender (*avatāra*) al mundo cuando las cosas no van como deberían. Este monoteísmo devocional se desarrollará enormemente a lo largo de la Edad Media (véase 9a sobre la *bhakti* o devoción).

h) UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LO DIVINO

Desde la época que nos ocupa, en el hinduismo conviven muchas concepciones diferentes e incluso contradictorias de lo divino: el monismo upaniśádico, las teologías de los *darśanas* ortodoxos, el politeísmo, el monoteísmo devocional... pero la inmensa mayoría de los fieles creen simultáneamente en todos los dioses del panteón que describimos en el capítulo siguiente y en una realidad suprema única, personal o impersonal, es decir, creen que lo divino

es uno y múltiple, son a la vez politeístas y monoteístas o monistas. ¿Cómo pueden sostenerse a la vez una concepción unitaria y una múltiple de lo divino? Las diversas clases de creyentes recurren para ello a varias estrategias:

Muchos hinduistas creen en la existencia real de los dioses. Creen que hay seres superiores que gobiernan el universo y que conceden a sus devotos los bienes que éstos les piden. Han oído hablar de una divinidad suprema, pero ésta no ocupa ningún lugar en su vida religiosa. Gran parte del hinduismo popular es, pues, politeísta.

Otros también creen literalmente en los dioses, pero como manifestaciones o aspectos parciales del Ser Supremo, o como seres muy poderosos pero limitados, sometidos al ciclo de las reencarnaciones y la ley del *karman*.

Otros, por fin, interpretan a los dioses como símbolos del Ser Supremo personal, o como personalizaciones de lo Absoluto impersonal, en último término irreales pero valiosos para la práctica religiosa devocional.

Crea literal o sólo simbólicamente en la multiplicidad de los dioses, cada hinduista suele elegir uno de ellos, según sus circunstancias y preferencias, como su *iṣṭa devatā* o «deidad tutelar elegida» y centrar en él —o ella, o ello— su culto devocional. También cada familia suele tener un dios especialmente venerado (*kuladeva*), cuya imagen preside el altar familiar, y en cada población se suele rendir especial culto a uno de los dioses (*grāmadeva*), al que suele estar dedicado el templo local. Esta elección de un símbolo privilegiado de lo divino entre el amplio muestrario ofrecido por la mitología se asemeja remotamente al «henoteísmo» védico mencionado en el apartado 2d.



i) COSMOLOGÍA: EL «HUEVO CÓSMICO»

Todos los *purāṇas* aceptan prácticamente la misma cosmología, ya esbozada antes en las *upaniṣad*, el *Mahābhārata* y el *Código de Manu*, diferenciándose especialmente en el nombre del Dios soberano del que todo pro-

cede, en quien todo existe y al que todo vuelve al final de cada ciclo cósmico.

El cosmos hinduista tiene forma oval. Su diámetro horizontal mide 500 millones de *yojanas* (1 *yojana* = de 3 a 20 kms., según los diferentes cálculos). En la mitad superior hay siete regiones o mundos (*lokas*). El más bajo de ellos es el *bhu loka*, la tierra, un disco plano que divide en dos partes el huevo cósmico (*brahmāṇḍa*). Los otros seis niveles están delimitados por cúpulas cada vez más altas, la última de las cuales es el límite del universo.

El segundo nivel es el *bhuvar loka*, la atmósfera, que llega hasta la órbita solar, y el tercero el *sva loka*, el cielo, la región de los cuerpos celestes. Estos tres niveles reproducen las tres partes del cosmos védico.

En las cuatro regiones más elevadas (*mahar loka*, *jana loka*, *tapo loka* y *satya* o *brahmaloka*) o cielos viven los dioses y las almas que disfrutan durante largos períodos en premio a sus buenas acciones antes de reincorporarse al ciclo de las reencarnaciones.

En la mitad inferior del huevo cósmico se encuentran los siete estratos del mundo subterráneo (*atala*, *vitala*, *sutala*, *talātala*, *mahātala*, *rasātala* y *pātāla*), habitados por diversas clases de seres y que completan los catorce *lokas*. Debajo de ellos se encuentra el infierno (*naraka*), donde los pecadores sufren toda clase de torturas para purgar sus faltas y seguir después progresando hacia la liberación final.

La tierra (*bhu loka*) es un disco plano compuesto de una isla central (Jambudvīpa) rodeada por seis anillos concéntricos secos cada vez más anchos separados por océanos circulares de tamaño también creciente. Tras el último anillo hay otro océano que llega hasta el límite del plano terrestre, más allá del cual se halla la región de la oscuridad perpetua. En el centro de la isla central, bajo la estrella polar, se encuentra el monte Meru, en torno a cuyo eje giran los cuerpos celestes.

j) COSMOGONÍA: LOS CICLOS CÓSMICOS

En febrero del año 3102 a.C. comenzó el *kali yuga*, la cuarta y peor de las cuatro edades (*yugas*) en que se divide la historia del cosmos. El primero es el *kr̥ta* o *satya yuga*, la edad de oro, en la que reina el *dharma* y la felicidad y los seres humanos son inmortales. Su duración total es de 4.800 años de los dioses. Como cada año de los dioses dura 360 días de los dioses y cada uno de estos equivale a un año solar, el *kr̥ta yuga* dura un total de 1.728.000 años solares.

La segunda edad es *tr̥ta yuga*, que dura 3.600 años de los dioses (= 1.296.000 años solares). En ella las personas ya son mortales y están sujetas a las pasiones, por lo que es necesario cultivar el conocimiento espiritual. La tercera era, *dvāpara yuga*, dura 2.400 años de los dioses (864.000 solares). En ella se difunden los vicios y las enfermedades y el culto religioso se centra en el sacrificio. El *kali yuga*, en que nos encontramos, dura 1.200 años de los dioses (432.000 solares). Es la era más degenerada, en la que el *dharma* decae completamente y la vida humana es muy breve y llena de limitaciones.

Los cuatro *yugas* juntos duran, pues, 4.320.000 años humanos, lo que constituye un *mahāyuga* o gran era. Cuando termina el *kali yuga* de un *mahāyuga*, una intervención divina hace que comience la edad de oro del *mahāyuga* siguiente, y así sucesivamente.

Mil *mahāyugas* constituyen un *kalpa* (4.320 millones de años humanos) o «día de Brahmā», al comienzo del cual Brahmā, el dios creador, configura el huevo cósmico y lo puebla con toda clase de seres. Al terminar el *kalpa*, Śiva, el dios destructor, aniquila el universo y el huevo cósmico se descompone en sus ingredientes básicos. Con esta disolución (*pralaya*) empieza la noche de Brahmā, de igual duración que el día, en la que ese dios duerme sobre las aguas primordiales. Cuando vuelve a despertarse, crea un nuevo cosmos y comienza el siguiente *kalpa*.

La vida de Brahmā (*mahākālpa*) dura cien años de Brahmā, cada uno de ellos con 360 días y noches de Brahmā, es decir, 311.040 billones de años humanos. Ésta es la unidad temporal más amplia, el ciclo cósmico más extenso, que sólo constituye, como dice un texto, «un parpadeo» de la Divinidad suprema. Al terminar el *mahākālpa* se acaba la vida del Brahmā correspondiente a ese ciclo, y Śiva realiza la gran disolución (*mahāpralaya*) final, en la que el huevo cósmico entero se reabsorbe en el Dios soberano. Tras un período de tiempo igual al de un *mahākālpa*, nace un nuevo Brahmā, que crea un nuevo huevo cósmico e inicia un nuevo ciclo. Y así sucesivamente, eternamente.

Este esquema (*yuga* - *mahāyuga* - *kālpa* - *mahākālpa*) que hemos expuesto es el más difundido, pero se complica en ocasiones con otra unidad intermedia: cada *kālpa* se divide en catorce *manvantaras* («períodos de Manu»), al comienzo de cada uno de los cuales se manifiesta un Manu (hombre primordial) que gobierna el mundo durante ese período. En otras versiones el *manvantara* equivale al *mahāyuga*.

En todas las culturas hay cosmologías, pero la idea de ciclos inmensos que se suceden sin comienzo y sin fin es muy característica de la India y el hinduismo la comparte con las otras religiones nacidas en el subcontinente.

Cuadro 7

HIMNO A KṚṢṆA (BHAGAVADGĪTĀ, XI, FRAGMENTOS)

Arjuna dijo:

36. Justo es, Kṛṣṇa, que en tu gloria
el mundo se alegre y se regocije.
Los demonios huyen aterrados en todas las direcciones
y los seres perfectos ante ti se postran.
37. ¡Y cómo no van a postrarse, oh gran alma,
más grande aún que Brahmā, el primer creador!
Infinito señor de los dioses, morada del universo,
tú eres lo imperecedero, el ser, el no ser y lo que
hay más allá.
38. Tú eres el dios primordial, la persona eterna,
tú eres el lugar de reposo final de este mundo.
Tú eres el conocedor y lo conocido, la morada su-
prema.
Todo el universo está lleno de ti, de formas infini-
tas.
39. Tú eres Vāyu, Yama, Agni y la Luna,
tú eres Prajāpati y el gran abuelo [Brahmā].
¡Mil veces honor y gloria a ti! [...]
40. [...] Tu fuerza es infinita, tu vigor inconmensurable,
todo lo contiene, y por eso lo eres todo. [...]
43. Eres el padre del mundo, de lo móvil y lo inmóvil,
el venerado maestro glorioso.
No hay nadie como tú. ¡Quién podría haber mayor
en los tres mundos, oh poder incomparable!
44. Por eso, inclinándome ante ti, postrando mi cuerpo,
imploro tu gracia, Señor adorable.
Como un padre con su hijo, como un amigo con su
amigo, como el amante con el amado, sé paciente,
oh dios.

8

LA MITOLOGÍA EPICOPURÁNICA

El panteón epicopuránico es inmenso y variadísimo. Comprende una multitud de dioses procedentes de la fusión del brahmanismo con cultos locales muy distintos entre sí. Hay decenas de versiones de innumerables mitos en los que participan cientos de dioses y personajes legendarios. Todavía hoy se crean nuevas versiones o se añaden nuevos episodios a los ya conocidos. En este capítulo pasamos revista a los principales seres divinos, sobrenaturales y sagrados de la mitología epicopuránica.

a) ŚIVA Y SU FAMILIA

Śiva, «el benigno», es un dios cuyo origen brahmánico se remonta al terrible Rudra del *Ṛgveda* (véase 2e). Con él se fueron identificando múltiples dioses menores, tanto arios como no arios, lo que explica la diversidad de funciones que se le atribuyen y de nombres que recibe: Paśupati —el Señor de los animales—, Mahādeva —el gran dios—, Hara —el que arrebató—, Viśvanātha —el Señor del universo—, etc. Muchos especialistas creen descubrir en él rasgos autóctonos —ya aludimos en 2a al supuesto «protośiva» de la civilización del Indo—. De hecho ha aca-

bado convirtiéndose en el dios principal de las aldeas y tribus indias, que a menudo reconocen en él características de sus propias deidades masculinas. Desde el siglo IV a.C. se conservan testimonios de su culto, que ya estaba consolidado antes de la era cristiana (dedicamos el cap. 12 al culto de Śiva).

En la iconografía se suele representar a Śiva como un asceta sentado en meditación, con un tercer ojo cerrado en la frente, serpientes en el cuello y un tridente en la mano, cubierto de ceniza y con la Luna creciente y el río Ganges sobre su larga y enmarañada cabellera. Su morada es el monte Kailāsa, en el Tíbet, y su montura el cebú blanco Nandi, cuya imagen suele hallarse frente al *liṅga* (véase dos párrafos más abajo) o a la entrada de los templos de Śiva.

Śiva es, pues, el dios asceta patrón de los *yogin*, en quien predomina el aspecto terrible de la divinidad y que se encarga de la destrucción del mundo al final de cada ciclo cósmico. También se le representa como Natarāja, «el rey de la danza», bailando sobre un demonio y rodeado por un círculo de fuego, creando y destruyendo los mundos con su danza cósmica (ilustración 4, pág. 55).

Pero el símbolo por excelencia de Śiva y principal objeto de culto para sus devotos, al menos desde los primeros siglos de la era cristiana, es el *liṅga* («falo»), una representación más o menos estilizada de un falo erecto que simboliza la infinita fuerza generadora que este dios puede contener ascéticamente o liberar creativamente. Quizá ya fuera objeto de culto en la civilización del Indo y sin duda lo era entre los pueblos indígenas combatidos por los arios védicos, en cuyos himnos se menciona despectivamente a «los adoradores del falo» (ilustración 5, pág. 69).

La principal esposa de Śiva es Pārvatī, la bella y sensual hija del rey Himālaya. Es la *śakti* (fuerza) del dios, su aspecto activo, mediante el cual aquél crea el mundo y actúa sobre él. Cuando la iconografía representa a Śiva con su esposa, ésta suele aparecer representada como Pārvatī; pero la fusión de muy diversas diosas locales con esta figura ha

hecho que las representaciones y denominaciones de la esposa de Śiva sean muy variadas y ofrezcan grandes contrastes. A veces es simplemente Śakti («la Fuerza») o Devī («la Diosa»). Otras veces recibe nombres que describen cualidades amables, como Umā («la resplandeciente»), Gaurī («la de cutis blanco») o «la Madre» (Ambikā, Mātā, Ammā, etc.); pero más frecuente es que aparezca como un ser terrible, como Durgā, la matadora de demonios, con un arma en cada una de sus diez manos y montada sobre un tigre o un león (ilustración 6, pág. 79); o Kālī, «la negra», con su collar de cabezas arrancadas, devorando demonios cuya sangre chorrea desde su boca abierta. Todas estas formas más autónomas de la Madre Divina reciben un culto independiente del de Śiva, igual que sucede en ocasiones con Gaṇeśa y Kārttikeya, los dos hijos de Śiva y Pārvatī. (Véase, sobre la Diosa, 8e y 10c).

Gaṇeśa o Gaṇapati («el señor de los *gaṇas*», los auxiliares de Śiva), es el hijo mayor. Se le representa como un enano barrigón, con cuatro brazos y cabeza de elefante (ilustración 7, pág. 101). Su montura es una rata. Procedente probablemente de alguna deidad totémica, entró en el panteón hinduista en los primeros siglos de nuestra era y para el v d.C. ya había adquirido su papel definitivo como dios eliminador de obstáculos, lo que le ha convertido en una deidad muy popular adorada por toda clase de hinduistas, que lo invocan al comienzo de los actos religiosos y las empresas profanas para que aparte las dificultades que pudieran surgir (sobre el culto de Gaṇeśa véase 10c).

El hijo menor de Śiva y Pārvatī es Kārttikeya (también llamado Skanda, Subrahmanya, etc.), general del ejército de los dioses en su eterna guerra contra los *asuras*. Se le representa con cuatro o doce brazos y a veces con seis cabezas. Su montura es un pavo real. La mitología hinduista lo identificó con el dios dravídico Murukan, la deidad más popular entre los tamiles del sur de la India, que ya lo adoraban en el siglo II a.C. (véase, sobre la religiosidad tamil, 11b).

b) VIṢṆU, ASOCIADOS Y AVATĀRAS

En Viṣṇu también se funden varias divinidades anteriores. El dios Viṣṇu de la *Ṛgveda saṃhitā* (véase 2f) fue adquiriendo una importancia creciente en el brahmanismo. Se fue apoderando sucesivamente de las funciones de Indra y de Prajāpati, y en los últimos textos de los *brāhmaṇas* fue identificado con Nārāyaṇa o Hari, divinidad relacionada con el Puruṣa cósmico del *Ṛgveda* (véase cuadro 3). Pero sólo llegó a ser aceptado como un verdadero Dios único por el pueblo y los círculos teológicos cuando se fusionó con el dios popular Vāsudeva-Kṛṣṇa, de origen no ario. El culto de Vāsudeva, al que sus devotos, los *bhāgavatas*, llamaban *bhagavant* («el bienaventurado»), ya existía en el siglo IV a.C. En los siglos siguientes su culto se asentó con fuerza en el noroeste de la India y se combinó con el de Kṛṣṇa, otro dios tribal. El resultado de este complejo proceso de fusión se refleja por primera vez en el *Mahābhārata* (más detalles sobre la historia del culto de Viṣṇu en el cap. II).

Viṣṇu es un dios benévolo al que se representa, normalmente de pie, como un joven de color azul y cuatro brazos en los que lleva una concha, un disco, una maza y un loto. En la cosmogonía se le atribuye el papel de dios conservador y protector del universo, que gobierna desde su cielo, el *vaikuṇṭha*. Para sus devotos no es sólo eso, sino también el creador y el destructor, el supremo soberano de todo cuanto hay. Durante el período de disolución cósmica Viṣṇu duerme sobre las aguas primordiales acostado sobre la gran serpiente Śeṣa, cuyas mil cabezas se levantan como un dosel por encima de la del dios. Esta forma de Viṣṇu recibe el nombre de Nārāyaṇa que, según una etimología tradicional, significa «el que se mueve sobre las aguas».

El vehículo de Viṣṇu es Garuḍa, un hombre con alas y cabeza de águila. Su consorte es Śrī o Lakṣmī, en origen dos diosas diferentes, relacionadas respectivamente con la prosperidad y la vegetación. Se la representa sobre un loto

y con cuatro brazos. Es la diosa de la belleza y la riqueza material, lo que la ha hecho muy popular entre los comerciantes.

La doctrina de los *avatāras* o «descensos» de la divinidad del cielo a la tierra para restablecer el *dharma*, ayudar a los justos y destruir a los malvados ya se menciona en la *Bhagavadgītā* y alcanza su desarrollo pleno a partir del *Viṣṇu purāṇa*. Estos descensos se atribuyen a distintos dioses, pero los más importantes y populares son los de Viṣṇu.



8. Los ríos sagrados son diosas. El baño en sus aguas purifica los pecados

Gracias a esta doctrina pudieron fundirse con este dios diversas figuras divinas de origen brahmánico o extrabrahmánico. Hay múltiples enumeraciones de *avatāras* de Viṣṇu, pero los siguientes diez son los más aceptados desde el siglo VIII d.C.:

1) Matsya, descenso de Viṣṇu bajo la forma de un enorme «pez» para salvar a Manu, el primer ser humano, del diluvio universal.

2) Kūrma, «la tortuga» que sirvió de base al monte Mandara cuando los dioses lo usaron como punto de apoyo para batir el océano con el fin de recuperar la ambrosía (*amṛta*) que habían perdido.

3) Varāha, «el jabalí» que sacó la tierra del fondo del océano.

4) Narasiṃha, «el hombre-león» que mató a un demonio para salvar a su ferviente devoto Prahlāda.

5) Vāmana, de origen védico (véase 2f), «el enano» que se convirtió en gigante y recorrió en tres pasos el universo entero, recuperándolo así para los dioses.

6) Paraśurāma («Rāma con el hacha»), *avatāra* que acabó con el poder abusivo de los guerreros sobre los sacerdotes.

7 y 8) Rāma y Kṛṣṇa, los más importantes, a los que dedicamos el apartado siguiente.

9) Buda: a veces se le presenta como encarnación de la compasión, pero lo más frecuente es que se le atribuya la misión de confundir a los malvados para que acabaran desapareciendo de la faz de la tierra.

10) Kalkin, el *avatāra* futuro, que se manifestará al final de nuestro *kali yuga* para dar paso a la nueva edad de oro (*satya yuga*).

c) RĀMA Y KṚṢṆA

Rāma, el héroe del *Rāmāyaṇa*, probablemente empezó siendo un héroe secular que después fue divinizado como

encarnación de Viṣṇu y finalmente, para sus devotos, acabó convirtiéndose en el Dios único. Es una de las figuras religiosas más celebradas en las artes indias y del sudeste asiático. Tanto los budistas como los jainistas lo incluyeron entre sus santos. Es un personaje moralmente perfecto, encarnación pura del *dharma* y marido y rey ejemplar. Viṣṇu se encarnó como Rāma para destruir al demonio Rāvaṇa y mostrar al mundo una vida como persona de familia y una forma de gobierno ideales.

Sītā, la fiel cónyuge de Rāma, modelo de esposa hinduista y símbolo del alma en su relación con la divinidad, acabó siendo considerada la *śakti* de Rāma y encarnación de Lakṣmī. También Lakṣmaṇa, el leal hermano de Rāma, fue divinizado y considerado una encarnación de Śeṣa, la serpiente de mil cabezas. Por último Hanumān, el dios-mono, hijo del viento (Vāyu), famoso por su enorme fuerza que puso enteramente al servicio de Rāma. Es un dios muy popular y querido, patrón de los deportistas y paradigma del perfecto devoto (véase 11h sobre el culto de Rāma).

En Kṛṣṇa, «el negro», se funden dos cultos diferentes: el de Vāsudeva-Kṛṣṇa (ya mencionado en el apartado anterior), el héroe del *Mahābhārata* en quien se manifiesta la soberanía de Dios, y el posterior de Kṛṣṇa-Gopāla, dios local de origen pastoril, el vaquero niño y adolescente que encanta y seduce con sus juegos y travesuras, expuestos en el *Harivaṃśa*, el *Viṣṇu purāṇa* y el *Bhāgavata purāṇa*. Viṣṇu se manifestó como Kṛṣṇa para destruir al demonio Kaṃśa y asegurar la victoria de los Pāṇḍavas en su guerra dinástica. Nació en Mathurā, en la familia de los reyes locales, cuyo poder había sido usurpado por Kaṃśa. Lo criaron en compañía de su hermano Balarāma en un poblado de pastores situado en el bosque de Vṛndāvana, donde pasó su infancia y su juventud. El pequeño Kṛṣṇa era travieso y juguetón, pero también enormemente poderoso, lo que demostraba en ocasiones realizando milagros para proteger a sus amigos. El episodio más célebre de esta etapa de su vida es la *rasaṅgī*, su baile nocturno con todas las pastoras (*gopīs*), cuyo amor por él quedó satisfecho simul-

táneamente. Su amante favorita era la pastora Rādhā, símbolo del alma humana y después *śakti* de Kṛṣṇa, con quien llegaría a ser adorada conjuntamente en el segundo milenio d.C. (ilustración 8, pág. 115). Al final de su juventud Kṛṣṇa volvió a Mathurā, mató a Kaṁśa y fue coronado rey. Después participó en la gran guerra del *Mahābhārata* y murió herido por una flecha cuando descansaba bajo un árbol tras la destrucción de su pueblo.

La reunión de elementos dispares es lo que hace que este dios resulte tan atractivo y haya llegado a ser la deidad más querida y popular en la India. El devoto puede admirarlo y rendirse ante su majestad, su poder y su sabiduría; pero también puede derretirse de amor y de ternura por él. El Maestro y Señor del universo también es un bebé encantador y un seductor joven. Esto permite relacionarse con esa divinidad de muchas maneras diferentes.

Aunque se le suele considerar una encarnación de Viṣṇu, en la práctica Kṛṣṇa es un dios independiente, más venerado que aquél. Para muchos es el Dios supremo. Se puede hablar, pues, de «Kṛṣṇaísmo», que no sería una rama del viṣṇuismo sino una corriente independiente en el seno del hinduismo. Para el Kṛṣṇaísmo Kṛṣṇa es, sin duda, un *avatāra*; pero no uno más, sino el *pūrṇa avatāra*, el «*avatāra* completo» en el que la divinidad suprema no se manifiesta parcialmente sino en toda su plenitud (desarrollamos los detalles del culto de Kṛṣṇa a lo largo del capítulo 11).

d) BRAHMĀ Y SARASVATĪ. EL TRIMŪRTI

El dios Brahmā (masculino), personificación del *brahman* (neutro), alcanzó la primacía antes que Śiva y Viṣṇu. Heredó las funciones de Prajāpati, el dios creador del brahmanismo ritualista, pero no arraigó en el sentimiento popular, por lo que no ha llegado a tener un culto propio y sólo se conserva un templo dedicado a él en toda la India, en Puṣkara (Rājasthān). Se lo suele representar con cuatro cabezas barbudas.

En la cosmología puránica ejerce la función de creador del mundo, pero siempre a las órdenes del dios supremo de que se trate en cada caso, como un demiurgo subordinado. Aparece en muchos mitos, pero en pocos es la figura central y con frecuencia sale malparado. Es un dios mortal: su vida dura un *mahākālpa* (véase 7j), después del cual muere y alcanza la liberación del ciclo de las reencarnaciones. No es, pues, como se suele decir equivocadamente, el «tercer gran dios» del hinduismo, lugar que ocupa por derecho propio Devī, la Diosa.

Mucho más popular que Brahmā es su consorte Sarasvatī. Como los demás dioses de éxito en el hinduismo, es una figura compuesta de elementos indígenas y brahmánicos. En los *vedas* empezó siendo la personificación de un río, después se la identificó con Vāc, la palabra creadora del brahmanismo sacrificial, y acabó siendo la diosa de las artes y el saber. Es especialmente adorada por los estudiantes, los intelectuales y los artistas. Se la suele representar independientemente, como una bella mujer con cuatro brazos, tocando una *vīṇā* (instrumento indio de cuerda) y con un cisne por montura.

A menudo se presenta a Brahmā, Viṣṇu y Śiva como «la trinidad» hinduista. De hecho sus relaciones no siempre son armoniosas. Con frecuencia compiten por la supremacía divina, que suelen obtener Viṣṇu o Śiva. Brahmā desempeña el papel de mero árbitro entre los dos grandes dioses.

En otras ocasiones la relación entre los tres dioses no es competitiva sino de colaboración, de subordinación pacífica de los otros dos ante el dios considerado supremo o de unidad fundamental entre ellos. La articulación más conocida de los tres dioses es el *trimūrti* o «triple forma» del Dios único, en el que Brahmā, Viṣṇu y Śiva son los tres aspectos de la divinidad única monoteísta, sus tres funciones cósmicas como creador, conservador y destructor respectivamente del universo. El verdadero fundamento del *trimūrti* es para cada secta o cada fiel su propia deidad elegida. El *trimūrti* suele representarse como un solo dios con

tres cabezas, cuya encarnación (*avatāra*) más conocida es el legendario sabio Dattātreyā, muy adorado en Mahārāṣṭra (India occidental).

e) DEVĪ. LA DIOSA

Muchos autores creen probable que el culto a la Diosa o a diosas ya existiera en la civilización del Indo y otros pueblos prearios de la India. Hemos visto que en el vedismo y el brahmanismo la presencia de divinidades femeninas era muy secundaria (2g), aunque quizá en el culto popular, menos reflejado en los textos védicos, sí tuvieran mayor importancia. Durante todo el período que hemos llamado clásico diversas diosas —Durgā, Lakṣmī, Sarasvatī...— se fueron incorporando al panteón brahmánico como esposas de los dioses, que seguían siendo las figuras más importantes. De este modo fueron siendo acogidas, brahmanizadas, las deidades femeninas no arias, en especial bajo las diversas formas de la esposa de Śiva.

La importancia de las diosas consortes fue aumentando desde la época clásica y a lo largo de la Edad Media. Las esposas de los dioses llegaron a ser consideradas sus *śaktis*, los «poderes» mediante los cuales los dioses trascendentes intervenían en el mundo. Estas diosas fueron adquiriendo a menudo un culto independiente, y grandes sectores de fieles optaron por deidades femeninas como su *iṣṭa devatā* («deidad elegida»), es decir, se representaban la divinidad suprema, soberana y salvadora como una diosa, como la gran Madre del universo. Este papel lo asumió especialmente la esposa de Śiva, a la que llegó a llamarse Devī, «la Diosa» por antonomasia, o Mahādevī, «la Gran Diosa», así como Śakti, «la Fuerza» por excelencia, ya no como un aspecto parcial de la divinidad sino como la Realidad suprema y única. A los devotos de la gran Madre se les suele llamar, por ello, *śāktas*, y forman la tercera gran corriente del hinduismo, junto con las de los devotos de Śiva y de Viṣṇu (véase 10c sobre el śāktismo).

El mito clave que legitima para sus devotos esta supremacía de la Diosa es la muerte por parte de Durgā del terrible demonio-búfalo Mahiṣa (véase cuadro 8 e ilustración 6, pág. 79). Este mito aparece en el *Devīmāhātmya* (siglo v o vi d.C.), el primer texto que afirma con claridad la supremacía de la Diosa sobre todos los demás dioses. Es un texto muy popular que forma parte del *Mārkaṇḍeya purāṇa* y narra cómo Devī fue la única capaz de librar al mundo de diversos demonios que amenazaban con apoderarse de él. El tardío *Devībhāgavata purāṇa* está dedicado a cantar las glorias de la Madre Divina a imitación de lo que hacían varios *purāṇas* anteriores con otros dioses.

Además de las diversas diosas panindias, hay por todo el subcontinente innumerables diosas de las aldeas que sólo son objeto de un culto local. Existe, sin embargo, la tendencia a identificar estas diosas locales con la gran Diosa, a interpretarlas como aspectos de una única Mahādevī. Una diosa puede, pues, recibir culto sólo localmente o en toda la India, y este culto puede reconocerlas bien como una diosa con poder y atribuciones limitadas bien como la soberana única de todos los mundos. También, según su carácter, se puede clasificar a las diosas en: a) diosas que satisfacen el ideal brahmánico de la mujer como esposa sumisa y humilde y madre fértil y protectora, como Sītā o Lakṣmī; y b) diosas independientes, que contrastan con ese ideal social y se muestran eróticas y poderosas, incluso feroces en ocasiones, sean bellas, como Durgā, o espantosas como Kālī.

f) OTROS DIOSES Y SERES SOBRENATURALES

Aparte de los ya mencionados, en las epopeyas y los *purāṇas* aparecen otros cientos de dioses y seres sobrenaturales. Muchas divinidades secundarias del hinduismo son dioses védicos degradados, que han perdido gran parte de su poder y se limitan a cumplir la función parcial de gobernar alguna región o aspecto específico del universo. Los

devas del hinduismo son seres mortales, sometidos al *karman* y al ciclo de las reencarnaciones, que habitan mundos (*lokas*) más elevados y, por ello, tienen mayor poder, longevidad y posibilidades de gozar que los seres humanos; pero, excepto en el caso de Brahmā, cuando acaba su vida tienen que volver a reencarnarse para seguir su evolución. En realidad, pues, en el hinduismo no hay un único dios Indra —por ejemplo— sino un «puesto» de Indra que va siendo ocupado sucesivamente por distintos individuos en los diferentes ciclos cósmicos.

La mayor parte de los dioses védicos importantes se encuentran entre los ocho «guardianes del mundo» (*lokapālas*), que viven en el mítico monte Meru y se ocupan del gobierno de las ocho direcciones del universo. Una de las enumeraciones más frecuentes de los *lokapālas* es la siguiente: 1) Indra, el rey de los *devas*, gobierna el este; 2) Agni, el fuego, el sudeste; 3) Yama, dios de los muertos, el sur; 4) Sūrya, el Sol, dios del suroeste, en algunas épocas llegó a tener muchos fieles (véase 10c); 5) Varuṇa, protector del oeste, añade a sus funciones védicas como dios moral la de ser el dios del mar; 6) Vāyu, el viento, es el guardián del noroeste; 7) Kuvera, dios de las riquezas y del norte; y 8) Soma, la bebida sacrificial, identificado con la Luna y guardián del nordeste.

Además de los *devas* hay otras muchas clases de seres sobrenaturales, como los *gandharvas*, músicos y cantores divinos que habitan en la atmósfera; sus compañeras, las seductoras *apsaras* o ninfas celestiales; los *yakṣas* y *yakṣīs* o espíritus de la vegetación y los ríos, generalmente benévolo; o los *nāgas*, humanos-serpiente que habitan en uno de los mundos subterráneos.

Entre los seres malignos se encuentran los *asuras*, demonios que están en guerra perpetua con los *devas*; los *rākṣasas*, otros poderosos seres maléficos; y los *bhūtas* y *pretas*, dos clases distintas de fantasmas.

Los *ṛṣis* son sabios inspirados a los que se atribuye la recepción y transmisión de la revelación védica, la redacción de otros textos sagrados o el protagonismo de episo-

dios narrados en las epopeyas y los *purāṇas*. Entre ellos se encuentran los ya mencionados Vyāsa, ordenador del *veda* y redactor de múltiples textos; Manu, hombre primigenio autor del famoso *dharmaśāstra*; y Vālmīki, autor del *Rāmāyaṇa*. Estos personajes son legendarios; pero en el hinduismo también se rinde culto a los personajes históricos de los que se cree han alcanzado la santidad y se han unido con la divinidad, convirtiéndose así en maestros (*gurus*) capaces de transmitir el conocimiento espiritual y de realizar milagros en favor de sus devotos. No es raro que se los considere incluso encarnaciones divinas, como sucede, por ejemplo, con los maestros Śaṅkarācārya (siglo VIII d.C.) o Caitanya (siglo XV d.C.), supuestas encarnaciones respectivas de Śiva y de Kṛṣṇa.

Los hinduistas suelen creer en la inmanencia de la divinidad en toda su creación; pero determinados objetos naturales revisten para ellos un carácter especialmente sagrado. Ya hemos aludido a bastantes dioses de las mitologías védica y epicopuránica que personifican fenómenos de la naturaleza: el Sol, el viento, la aurora, el fuego, el cielo, el río Sarasvatī... Veamos ahora otros objetos naturales sacralizados.

Además de los animales o semianimales mitológicos ya mencionados, se tiene por sagradas ciertas especies animales como el mono, el rinoceronte o, especialmente, la vaca, símbolo de todas las riquezas, a la que se permite moverse libremente y a la que no se puede matar. Estos animales son respetados, pero apenas se les rinde culto, cosa que sí sucede en algunas zonas con las serpientes.

También hay plantas sagradas: algunas clases de higueiras, como el baniano (*Ficus indica*) o el *pippala* (*Ficus religiosa*); la *tulasī* (*Ocimum sanctum*), planta preferida de Viṣṇu, etc. A estas plantas se las cuida, se las adorna y se las trata con veneración por ser lugar de manifestación de los dioses. También son sagradas para los devotos de Śiva las semillas del árbol *rudrākṣa* (*Elaeocarpus ganitrus*), que se utilizan para hacer rosarios, colgantes, etc.

Hay muchos lagos (como el de Puṣkara —Rājasthān—

y el Mānasa —Tíbet—) y ríos considerados sagrados. A algunos ríos incluso se los tiene por «diosas fluviales» (*nadī devatās*), como el Yamunā, a cuyas orillas vivió Kṛṣṇa, y, sobre todo, el Ganges (Gaṅgā). La diosa Gaṅgā, que nace en el cielo y cuyas aguas lavan los pecados (véase ilustración 9, pág. 127), es, como Pārvatī, hija del dios Himālaya y esposa de Śiva.

También hay montañas sagradas, entre los cuales destacan el Himālaya o Himavat, padre de Pārvatī y Gaṅgā, y el tibetano monte Kailāsa, paraíso de Śiva. Entre los mitológicos se encuentra el ya mencionado monte Meru, centro del universo y morada de los *devas*.

Por último, entre las piedras sagradas cabe recordar, además de los *liṅgas* (símbolos fálicos de Śiva) naturales, el *sālagrāma*, una clase de piedras negras ovaladas que se emplean en el culto doméstico como símbolo de Viṣṇu.

Cuadro 8

LA DIOSA MATA AL DEMONIO MAHIṢA
(DEVĪ MĀHĀTMYA III.36B-44)

- 36cd. [Entonces Devī] le habló [al demonio Mahiṣa]
con la boca suelta por la ebriedad,
con sílabas confusas por la pasión.
37. Devī dijo:
38. «Ruge, ruge, necio, durante unos momentos,
mientras bebo este vino.
Cuando aquí te mate
pronto serán los dioses los que rujan».
39. El sabio [Medhas, narrador del episodio] dijo:
40. Habiendo dicho esto, saltó
y cayó sobre el gran demonio.
Le pisó el cuello con el pie
y lo golpeó con el tridente.
41. Y después, atrapado bajo el pie,
de su propia boca [de búfalo]
medio asomó [Mahiṣa en su forma original],
sometido por el heroísmo de Devī.
42. Así, mostrándose a medias,
luchando el gran demonio,
por Devī con su gran espada
fue cortada su cabeza, y cayó.
43. Entonces, llorando y lamentándose,
el ejército de los demonios fue destruido
y se regocijaron
todas las huestes de los dioses.
44. Los dioses alabaron a Devī
junto con los grandes sabios divinos,
cantaron los músicos celestiales
y danzaron los grupos de ninfas.

9

ESPIRITUALIDAD Y CULTO

a) LA BHAKTI (DEVOCIÓN)

En el hinduismo epicopuránico la devoción (*bhakti*) por un dios personal llegó a ser la actitud religiosa predominante. Suele aceptarse el origen preario del monoteísmo devocional hinduista, que, aunque ya se barrunta en algunos himnos védicos, se manifiesta por primera vez claramente en las últimas *upaniṣad* védicas (véase 4g).

Desde las epopeyas y los *purāṇas*, el camino de la devoción (*bhaktimārga*) se convirtió en un nuevo itinerario para alcanzar la liberación del ciclo de las reencarnaciones (*saṃsāra*). El devoto (*bhakta*) aspira a una comunión permanente con su Dios o Diosa, que va a lograr no por sus propios méritos o esfuerzos, sino por la gracia (*prasāda*) de la divinidad.

La actitud devocional se basa en la fe en la bondad y la omnipotencia divinas, y consiste en una entrega absoluta en manos de la divinidad, dirigiendo hacia ella todos los pensamientos y emociones y ofreciéndole todas las acciones. El reconocimiento de la completa dependencia respecto a la deidad hace que el devoto renuncie a su voluntad personal y se someta por entero a la voluntad divina. Esta actitud interior se expresa y potencia mediante dife-

rentes prácticas, que iremos exponiendo a lo largo de este capítulo y cuya base común es la intención de tener siempre presente con reverencia a la divinidad en todos los momentos de la vida.

El teísmo devocional impregnó todo el hinduismo y se convirtió en la forma más extendida de religiosidad, adoptando múltiples formas. Al principio predominaba la devoción admirativa ante la majestad y el poder del divino; pero en algunas corrientes devocionales posteriores los devotos se derretían de amor ante la dulzura del amado. La religión popular consiste esencialmente en prácticas devocionales externas, como la adoración de imágenes, las peregrinaciones, etc.; pero también hay *bhaktas* plenamente entregados a la vida religiosa que se convierten en renunciantes, como los seguidores de los otros caminos espirituales (*mārgas*), aunque en la mayoría de los casos el devoto desarrolla su vida espiritual sin abandonar el ámbito laboral y familiar. Se suele seguir aceptando que la sabiduría (*jñāna*) del *brahman* y la meditación yóguica pueden salvar, pero en general se las considera caminos más difíciles. La devoción sería el mejor camino en el *kali yuga*, en que el nivel espiritual de la humanidad es muy bajo. Se dice que el Dios o Diosa puede salvar a sus devotos aunque sean mujeres, pertenezcan a clases bajas o incluso sean pecadores, con sólo que tengan fe en él y se abandonen a su voluntad (véase cuadro 9). En algunas corrientes del hinduismo los devotos de las distintas castas se mezclan en los actos de culto devocional. La devoción teísta, como ya antes la renuncia, transgrede las rígidas normas del sistema social brahmánico y lo relativiza, convirtiéndolo tan sólo en el elemento más ortodoxo de la nueva síntesis hinduista.

b) EL CAMINO DE LA ACCIÓN (KARMA MĀRGA)

Hasta ahora hemos descrito tres caminos (*mārga*) para alcanzar la liberación: el camino del conocimiento (*jñāna mārga*) de las *upaniṣad* (cap. 4), el *sāṃkhya* (6d) y el

vedānta (6g); el camino de la concentración del *yoga* de Patañjali (6e) y el camino de la devoción (*bhakti mārga*). En este apartado vamos a explicar el *karma mārga* o camino de la acción, cuyo texto fundamental es la *Bhagavadgītā*.

Según la concepción tradicional, vigente desde las *upaniṣad*, la ignorancia de nuestra naturaleza espiritual es la causa del deseo, que nos lleva a actuar para satisfacerlo y provoca sufrimiento cuando esto no se logra. La acción es, pues, un eslabón esencial de la cadena de *saṃsāra*, el ciclo del dolor. Por eso la mayor parte de los aspirantes a la liberación renunciaban a la acción y a sus obligaciones sociales y se convertían en ascetas contemplativos. En la *Gītā* se insiste en que lo que esclaviza no es la acción sino el apego a los frutos de la acción. Lo que importa no es lo que se hace, sino la intención con que se hace. La acción que se realiza sin apego no provoca sufrimiento ni fortalece el nexo que ata al ciclo de las reencarnaciones. El *yoga* de la acción desinteresada (*karmayoga*) consiste en actuar sin deseo, renunciando de antemano a los frutos o resultados de las acciones.

Y para actuar sin que las acciones vengan dictadas por el deseo individual lo que hay que hacer es cumplir lo mejor posible, a conciencia, el deber propio (*svadharma*) según la casta a la que se pertenezca y la etapa de la vida en que uno se encuentre. Esta forma de actuar, no por interés propio sino por deber, no encadena al ciclo del deseo y el dolor sino que libera, desvincula de éste. Así, el *yoga* de la acción atiende simultáneamente las necesidades de la sociedad y la de la emancipación personal.

Ahora bien: sólo se puede actuar de esta manera, con entusiasmo pero desapegadamente, si se percibe la realidad de un modo no egocéntrico, lo que se logra mediante la práctica de la sabiduría, la concentración y/o la devoción. El *karmayoga* no es, pues, un camino independiente, sino que siempre tiene que basarse en una práctica contemplativa complementaria que proporcione el desapego necesario para poder renunciar a los frutos de la acción. El

cultivo sapiencial de la conciencia de que uno no es el organismo psicofísico, sino un espíritu puro e inmutable, o de que sólo existe el *brahman* y por tanto no hay diferencias entre lo deseable y lo no deseable, permite actuar con desapego. Del mismo modo, la fe devocional en que Dios es el único agente y, por tanto, uno sólo es un instrumento en sus manos, permite ofrecer a la divinidad todas las acciones y sus resultados y, en consecuencia, cumplir el deber propio con desapego.

La doctrina del *karmayoga* amplía el significado de la acción cúlrica (*karmān*). Originariamente los *karmān* eran los sacrificios rituales ofrecidos a los dioses para conseguir bienes limitados. La *Bhagavadgītā* extendió el carácter sagrado de las ceremonias a todas las acciones, convirtiendo la vida cotidiana en un ámbito no sólo ritual, sino incluso de liberación espiritual.

Esta posibilidad de buscar la salvación en la vida corriente no reemplazó el ideal de la renuncia al mundo sino que se añadió él. La opinión mayoritaria admite la posibilidad de purificarse interiormente e incluso de salvarse en el cumplimiento de los deberes sociales; pero reconoce que la renuncia formal a los valores relativos suele ser favorable para dedicarse por completo a la búsqueda del valor absoluto, la liberación.

c) EL CULTO EN GENERAL. LOS MANTRAS

La mayor parte del hinduismo es hinduismo popular. Aparte de las minorías de místicos, sacerdotes e intelectuales, casi todos los hinduistas han tenido siempre una religiosidad menos elaborada, en la que se contentan con pedirle a su dios o santo preferido —o al «especializado» en el asunto que les preocupe en ese momento— toda clase de bienes mundanos para ellos y sus allegados.

Las prácticas religiosas de los hinduistas suelen ser bastante semejantes en los diferentes ámbitos sociales y regiones geográficas, en los que a menudo se realizan las mis-

mas ceremonias, se celebran las mismas fiestas, se va en peregrinación a los mismos lugares, etc., aunque después la justificación teológica o mitológica que se emplee sea distinta. Así, por ejemplo, todos los hinduistas celebran la *dīvālī* —la fiesta de las luces—, pero según algunos se hace para conmemorar la vuelta de Rāma a la ciudad de Ayodhyā, según otros para recordar la boda de Viṣṇu y Lakṣmī, según otros para simbolizar la luz del conocimiento espiritual que libera de la ignorancia, etc. Como en el hinduismo conviven tantas creencias distintas, la unidad de esta religión no se basa tanto en la coincidencia doctrinal como en un conjunto de instituciones prácticas —culto, moralidad, etc.— bastante estables y extendidas por todo el mundo hinduista. El mismo culto exterior puede realizarse desde una religiosidad superficial y mundana o como símbolo práctico de una actitud interior profundamente espiritual.

El culto hinduista sigue teniendo, como en el brahmanismo, dos vertientes: la doméstica o familiar y la pública. Las personas especialmente religiosas realizan además su propia práctica espiritual personal, cuyo principal elemento suele ser la repetición (*japa*) vocal o mental de un nombre de la divinidad. El *japa* es la práctica espiritual más difundida, ya que es un medio especialmente poderoso para mantener el recuerdo continuo de lo divino (véase ilustración 10, pág. 145).

Una de las cosas que más llama la atención en el hinduismo es esta omnipresencia de los *mantras*: palabras, frases o textos más largos que se creen dotados de poder sagrado y se emplean en la práctica religiosa, sea ésta pública o privada, popular o minoritaria, ritual o contemplativa, etc. Casi todas las prácticas cúllicas van acompañadas de *japa*. Hay *mantras* védicos, procedentes del *corpus* revelado, entre los cuales se encuentran por ejemplo la *gāyatrī*, himno dedicado al Sol y que todos los «nacidos dos veces» deben recitar en sus oraciones de la mañana y la tarde; o la sílaba *om*, símbolo sonoro del *brahman* y presente en todos los actos religiosos. También hay *mantras* epicopuráni-

cos, que expresan la devoción por alguno de los dioses de esta segunda mitología hinduista, como por ejemplo *om namo nārāyaṇāya* («om, me postro ante Viṣṇu»). Y *mantras* tántricos, de los que diremos algo en el apartado 10b.

d) LA PŪJĀ Y EL CULTO DOMÉSTICO

En el vedismo y el brahmanismo la forma principal de culto era el sacrificio (*yajña*, *homa*), en el que el fiel se relacionaba con unas divinidades lejanas por medio del fuego. Aunque los sacrificios en el fuego se han seguido realizando hasta la actualidad, la forma más característica del culto hinduista desde el triunfo del monoteísmo devocional es la *pūjā* («adoración», «veneración»), ofrenda de bienes materiales a la imagen o representación (*mūrti*) de una divinidad a la que se considera presente y a la que se piden bienes generales o concretos, mundanos o espirituales. La *pūjā* suele consistir en tratar a la representación divina a la que se adora —sea una imagen figurativa o un símbolo más o menos abstracto— como si fuera un invitado regio al que se recibe según las reglas de la hospitalidad más cordial. Algunos de los servicios (*upacāras*) que pueden formar parte de una *pūjā* son: la invocación de la presencia de la divinidad; la ofrenda de agua para que se refresque y beba; de ropa, alimento, perfumes, incienso, flores y guirnaldas; el baño de la imagen con distintos líquidos (*abhiṣeka*); el movimiento en círculos de una lámpara delante de ella (*āratī*); la postración de los participantes y la despedida. Durante parte de la *pūjā* la imagen puede estar oculta por una tela, para después ser descubierta y expuesta a la contemplación (*darśana*) de los fieles. A lo largo de toda la ceremonia se recitan y se cantan *mantras*. En ocasiones se hace ruido con caracolas, campanas, etc., para llamar la atención del dios. Al final los asistentes circunambulan la imagen en señal de respeto y reciben la bendición de la deidad mediante una marca de color en el entrecejo (*tilaka*) y la distribución de parte de la comida



10. Renunciante *vaiṣṇava* recitando un *mantra*. La bolsa que lleva en la mano contiene un rosario cuyas cuentas va pasando a cada repetición

(*prasāda*), los líquidos y las flores ofrecidos en la ceremonia, así como acercando las manos a la llama de la lámpara y llevándoselas después hacia la cabeza.

Hay *pūjās* complejas, en las que se combinan todos estos elementos o incluso más. Las más sencillas se limitan a realizar una o dos de las acciones mencionadas. Quizá la ceremonia devocional más popular sea la mencionada *āratī*, en la que la magnitud del fuego que se ofrece puede ir desde la llamita de una única lamparilla de aceite hasta un cierto número de grandes lámparas con cientos de llamas movidas en círculos simultáneamente por varios oficiantes, lo que unido a los cánticos y al estruendo causado por instrumentos de viento y percusión produce un gran efecto.

La *pūjā* puede ser pública o doméstica. Aquélla se realiza sobre todo en los templos. La segunda puede ser o familiar o individual. En este último caso puede realizarse exteriormente, ante una representación material de la divinidad, o sólo interiormente, en cuyo caso se convierte en una forma de contemplación espiritual.

El culto doméstico se realiza ante el altar familiar, que contiene las representaciones de los dioses y santos venerados por la familia, bastoncillos de incienso, lamparillas, etc., y en casos excepcionales ocupa una habitación dedicada exclusivamente a fines religiosos. El cabeza de familia es el que suele dirigir tradicionalmente este culto, que consiste tanto en las oraciones y ofrendas procedentes del brahmanismo (véase apdos. 3g y 5f) como en *pūjās* y *āratīs* y, ya a partir del segundo milenio d.C., en cánticos devocionales colectivos como los que se practican en el culto público (véase 9f). ➤

e) IMÁGENES Y TEMPLOS

El vedismo y el brahmanismo eran religiones *anicónicas*: no empleaban representaciones visibles de la divinidad ni, por tanto, necesitaban templos que las albergasen.

Lo divino se hacía presente entre los fieles mediante el fuego y el sonido de las palabras sagradas. Pero el ascenso de la religiosidad devocional empezó a introducir el culto de imágenes divinas (*mūrtis*) figurativas o abstractas en el hinduismo ya antes de la era cristiana, aunque se conservan pocas representaciones escultóricas de dioses anteriores al siglo v d.C. Igualmente, consta la existencia de construcciones que guardaban imágenes sagradas desde al menos el siglo III a.C., pero los primeros templos hinduistas conservados también proceden del siglo v d.C. La arquitectura y la escultura anteriores en piedra eran casi exclusivamente budistas.

La finalidad esencial del templo hinduista consiste en albergar la imagen de la divinidad y delimitar el espacio sagrado donde se realiza su culto público. Es un palacio real, una fortaleza que conserva el orden cósmico —legitimando a la vez religiosamente el poder del monarca patrocinador— y una representación del despliegue del universo desde la divinidad originaria. La forma correcta de reproducir arquitectónicamente la realidad entera sigue unas normas geométricas fijadas al menos desde el siglo vi d.C. El templo puede ser desde una minúscula casita en la que sólo cabe la imagen hasta una inmensa ciudad santuario como las que hay en el sur de la India, que llegan a ocupar una extensión de decenas de hectáreas.

La arquitectura de los templos del norte de la India se desarrolló entre los siglos vi y XIII, volviéndose cada vez más compleja y adoptando características específicas en cada región. Sin embargo, tienen rasgos comunes, que para el siglo x ya estaban claramente definidos. El centro del templo de estilo septentrional es el *sanctum sanctorum*, llamado *garbhagrha* («casa útero»), habitáculo donde se halla la imagen venerada, rodeado a veces por una galería de circunambulación. Sobre él se eleva una torre (*śikhara*) que se va cerrando en curva hacia la cubierta superior y que simboliza el monte Meru, la morada de los dioses y eje del cosmos. Delante, un *mandapa* (pabellón) donde se sitúan los fieles. Esta estructura se puede complicar indefini-

damente con capillas laterales, más torres y salas, relieves interiores y exteriores, etc. A este estilo del norte pertenecen los magníficos templos de Orissa (siglos XI-XIII), Khajurāho, etc. (Ilustraciones 11 y 12, págs. 67 y 177).

La arquitectura de los templos del sur, que se desarrolló desde el siglo VII, especialmente en el actual estado de Tamil Nadu, se distingue fácilmente de la septentrional porque, por ejemplo, la torre principal (*vimāna*) está escalonada en forma de terrazas (ilustraciones 13 y 14, págs. 193 y 207). Entre los siglos XII y XVII se construyeron enormes ciudades santuario como las de Madurai, Śrīraṅgam, etc., en las que el *sanctum* principal está situado en el centro de un inmenso complejo de corredores, templos y construcciones diversas rodeadas por murallas sucesivas en las que se hallan los *gopuras*, puertas ornamentales sobre las que se elevan torres escalonadas de hasta sesenta metros de altura.

f) EL CULTO PÚBLICO

El templo es el lugar sagrado por excelencia en donde se realiza el culto público; pero éste también puede llevarse a cabo en otros lugares consagrados temporalmente en ocasiones especiales o que poseen carácter sacro por la presencia en ellos de objetos o personas en los que se hace presente la divinidad.

La forma de culto característica del hinduismo epicopuránico es, como hemos visto en 9d, la *pūjā*. Las *pūjās* públicas también siguen el esquema descrito en dicho apartado, aunque suelen incorporar más elementos que las domésticas. Es frecuente que en cada templo se realice diariamente el mismo ciclo de *pūjās* y otras ceremonias, que en ocasiones se ofrecen especialmente por alguna intención particular. Las suelen realizar sacerdotes no tan especializados como los que celebran los sacrificios védicos. Incluso en ámbitos menos formales y en las aldeas el oficiante no tiene por qué pertenecer a la casta brahmánica.

A la imagen adorada en cada templo se la trata como un rey en su palacio, tanto en las *pūjās* como durante el resto de la jornada: se la despierta, se la acuesta, se la visita, se la saca en procesión en determinadas festividades...

Los sacrificios védicos siguieron realizándose en el hinduismo epicopuránico; pero la difusión de la norma de la no violencia (*ahimsā*) hizo que se redujeran cada vez más los sacrificios de animales; que, sin embargo, son habituales en la religión popular del medio rural, en que a menudo se sacrifican a la divinidad de la aldea (*grāmadevatā*) aves, cabras u ovejas. Estos sacrificios de animales han sido muy frecuentes en el culto de representaciones feroces de la Diosa, en cuyo honor se inmolaban búfalos —práctica hoy prohibida oficialmente— en las ocasiones especialmente importantes.

Desde el comienzo del desarrollo del hinduismo devocional el teatro, la danza y la música han formado parte del culto religioso. La ofrenda de danzas a la divinidad, en grupo o individuales, clásicas o populares, dentro o fuera de los templos, ha sido y sigue siendo habitual. En particular son muy celebradas las representaciones danzadas de episodios mitológicos, especialmente de la vida de Rāma y de Kṛṣṇa, que a veces duran varios días y en las que al actor que asume el papel del dios se le consagra antes de la actuación y se le trata como si fuera la propia divinidad. Estos rituales dramáticos bailados son frecuentes en las aldeas de todo el subcontinente. En algunos de ellos —como, por ejemplo, los *teyyams* de Kerala— el ritmo de los instrumentos de percusión crea un ambiente de entusiasmo colectivo, el actor entra en trance y se siente poseído por la deidad. Entonces ésta ofrece su *darśana* o «visión» a todos los fieles congregados, que de ese modo pueden contemplarla, adorarla y recibir su bendición.

La música, además de acompañar muchos de los actos de culto, se convierte a menudo en una actividad religiosa independiente. La recitación y canto de *mantras* y textos religiosos es una práctica cuyo origen se remonta a la

época védica y brahmánica y que puede realizarse individual o colectivamente. Desde principios del segundo milenio de nuestra era hay reuniones religiosas en las que se cantan *bhajan* (canciones devocionales). El *kīrtan*, originario de Bengala, es un modo de canto devocional en que el solista y los fieles cantan alternativamente, repitiendo éstos la frase que acaba de entonar aquél. Hay predicadores que combinan la narración de episodios mitológicos con la interpretación de canciones relacionadas con ellos, suscitando de ese modo la participación y el fervor religioso de los presentes.

g) LAS FIESTAS

En la India se emplean diversos calendarios, predominantemente lunares. La astrología se utiliza para distinguir los momentos favorables y los desfavorables y se tiene en cuenta en todos los aspectos de la vida, tanto individuales como colectivos. A lo largo del año hinduista se suceden una extensa serie de fiestas religiosas (*utsavas*) en las que se trastoca temporalmente el orden social y se realizan procesiones, reuniones religiosas, cantos, bailes, representaciones dramáticas, ritos de posesión, sacrificios y *pūjās*, competiciones, etc. A menudo en estas ocasiones deben cumplirse ciertas prácticas religiosas o votos (*vratas*) como el ayuno, la vigilia, baños purificatorios, cultos especiales o determinadas prácticas ascéticas y mortificaciones. Estos votos también se realizan independientemente de las festividades para conseguir algún favor de la divinidad o para cumplir una promesa ofrecida a cambio de alguna merced divina recibida.

Hay fiestas locales y otras que se celebran en todo el mundo hinduista, aunque con variantes regionales. Entre las primeras se encuentra, por ejemplo, el festival de las carrozas de Purī (Orissa), que cae en junio o julio, al que asisten muchos miles de fieles de toda la India y en que se saca en procesión la imagen de Jagannātha (una tosca

imagen de Kṛṣṇa) en una enorme carroza. Entre las numerosas fiestas panhinduistas anuales vamos a mencionar sólo cuatro: *Śivarātri*, *Holi*, *Navarātri* y *Divālī*.

Śivarātri, «la noche de Śiva», que suele caer en febrero, es la fiesta principal para los devotos de ese dios. De día se ayuna, y se pasa toda la noche en vigilia rindiendo culto al *liṅga*, haciendo *pūjās* y cantando *mantras*. A la mañana siguiente se comparte con gran regocijo un desayuno abundante y variado.

Holi, la fiesta de la primavera y antigua fiesta de la fertilidad, se celebra en febrero o marzo. Durante ese día el ambiente es muy alegre, en memoria de los juegos del joven Kṛṣṇa o alguna hazaña de otros dioses. Mientras dura se relajan las costumbres y los niños arrojan polvos de colores o agua coloreada a la gente.

Navarātri son «nueve noches» dedicadas al culto de la Diosa en septiembre / octubre, con *pūjās* a los distintos aspectos de la Madre Divina y reuniones religiosas cada noche. El décimo día se celebra la victoria de Durgā sobre el demonio-búfalo, y el punto culminante de la fiesta podía ser el sacrificio de un búfalo a la diosa. En otros lugares la victoria que se conmemora ese día es la de Rāma sobre el demonio Rāvaṇa, en especial mediante la representación teatral de las hazañas del dios (*Rāmañilā*).

Divālī, la fiesta de las luces, se celebra en octubre/noviembre en recuerdo de la boda de Lakṣmī y Viṣṇu, de la vuelta de Rāma victorioso a su capital o de algún otro episodio mitológico. Durante varias noches las ciudades se iluminan, se ponen lamparillas de aceite en las puertas y las ventanas de las casas y se las deja flotando sobre las aguas de los ríos, se lanzan cohetes, las familias se reúnen, se envían felicitaciones y se hacen regalos. Es la fiesta hinduista socialmente más relevante, como la Navidad para los cristianos.

Además de las fiestas anuales hay otras que se celebran con menor frecuencia. La más importante es la *Kumbhamelā*, que se celebra cada tres años en una de estas ciudades santas: Allāhābād, Ilaridvār, Ujjain y Nāsik, situada

cada una de ellas a orillas de un río sagrado, donde se supone cayeron hace eones sendas gotas del *amṛta*, el néctar de la inmortalidad. Millones de peregrinos de toda la India y *sādhus* (renunciantes) de las distintas órdenes monásticas se congregan y se van bañando procesionalmente y por turno en las aguas del río en el momento astrológicamente favorable para que se produzca la purificación interior. Durante los días que dura hay continuas actividades religiosas colectivas y, aunque en épocas pasadas llegaron a producirse matanzas entre las distintas sectas, actualmente la *Kumbhamelā* es la gran celebración de la unidad en la diversidad del hinduismo.

h) LAS PEREGRINACIONES

La peregrinación es una de las prácticas religiosas más difundidas en el hinduismo. Ya el *Mahābhārata* recoge la existencia de un complejo circuito de peregrinaciones, y la popularidad de la práctica se sigue incrementando cada vez más debido a las facilidades que proporcionan los modernos medios de transporte y la extensa red de carreteras y ferrocarriles de la India: dos tercios de los indios que tienen vacaciones las dedican a peregrinar a alguno de los innumerables lugares sagrados del hinduismo.

La peregrinación no es una práctica obligatoria, pero sí aconsejable ya que proporciona méritos kármicos y purifica del pecado. Es especialmente meritorio llegar al lugar santo en determinadas épocas más favorables, o durante la fiesta del dios local. El destino de la peregrinación (el *ṭirtha* o «vado») puede ser un santo, una montaña, un bosque, una cueva, una ciudad, toda una región o cualquier otro punto en que lo divino se haga especialmente presente. Hay *ṭirthas* de interés panhinduista y otros de alcance regional o local, pero en su mayor parte adquieren ese carácter por la presencia en ellos de un río sagrado o de un templo importante (o, más exactamente, de la imagen sagrada que alberga).

Uno de los objetivos más frecuentes de las peregrinaciones es el baño purificador en un río o lago sagrado o en el tanque de un templo (ilustración 9, pág. 127). Quizá esta práctica se remonte a la civilización del Indo, en alguna de cuyas acrópolis había una gran alberca de finalidad desconocida (2a). Uno de los lagos sagrados es el ya mencionado de Puṣkara, único *tīrtha* que se conserva donde el dios Brahmā es la deidad principal. El río más sagrado es el Ganges, especialmente en algunos lugares como su nacimiento, Allāhābād —donde confluye con otro río sagrado, el Yamunā—, Benarés, etc.

En la India hay cientos de lugares sagrados a los que los hinduistas acuden en peregrinación. Entre los más importantes se encuentran, por ejemplo, las consideradas en ocasiones «siete ciudades sagradas» del hinduismo: Ayodhyā (capital del legendario reino de Rāma), Mathurā (lugar de nacimiento de Kṛṣṇa, a orillas del Yamunā), Haridvār (lugar en que el Ganges sale de los Himalayas), Benarés (*tīrtha* supremo, dedicado principalmente a Śiva; a casi todos los hinduistas les gustaría ir una vez en la vida a bañarse en el Ganges y que tras la muerte sus cenizas fueran arrojadas allí a ese río para asegurarse la salvación), Ujjain (donde se encuentra uno de los *liṅgas* más importantes y se celebra la *Kumbhamelā* cada doce años), Dvārakā (capital del reino de Kṛṣṇa) y Kāñcīpuram (sagrada tanto para los devotos de Viṣṇu como para los de Śiva). Una gran peregrinación muy estimada que recorre toda la India es la que visita en el sentido de las agujas del reloj la ciudad de Purī (con su templo de Jagannātha, al este del subcontinente), la isla de Rāmeśvaram (al sur, con un gran templo que guarda uno de los *liṅgas* más importantes), la ya mencionada Dvārakā (al oeste) y Badarīnātha (al norte, en los Himalayas, lugar especialmente sagrado para los devotos de Viṣṇu).

Como se ve, la mayor parte de los *tīrthas* panhinduistas están dedicados a Viṣṇu o a Śiva; pero también hay muchos dedicados a Devī, como el templo de Mīnākṣī en Madurai o el de Kālī en Calcuta, aparte de los innumerables

santuarios locales dedicados a las distintas formas de la Diosa.

La práctica de la peregrinación fortalece los vínculos entre las distintas partes del mundo hinduista y contribuye de ese modo a conservar la heterogénea unidad de esta religión.

Cuadro 9

SALVACIÓN POR LA DEVOCIÓN
(BHAGAVADGĪTĀ IX, FRAGMENTO)

26. Hoja, flor, fruta o agua
que alguien me ofrezca con devoción,
esa ofrenda devota
acepto del de alma pura.
27. Todo lo que hagas, todo lo que comas,
todos los sacrificios o regalos que realices,
todas las penitencias, Arjuna,
llévalas a cabo como ofrenda a mí.
28. Así de los frutos buenos y malos,
de las cadenas de la acción te librarás. [...]
29. Soy el mismo para todos los seres,
nadie me es odioso o amado;
pero los que me adoran con devoción,
éstos están en mí, y yo en ellos.
30. Incluso si alguien de la peor conducta me adorare
sin venerar a otras divinidades,
un santo ciertamente hay que considerarlo
porque ha decidido correctamente.
31. Muy pronto se vuelve virtuoso
y obtiene la paz eterna. [...]
32. En mí habiendo tomado refugio
los que son de baja cuna,
las mujeres, los hombres comunes y también los siervos,
incluso ellos llegan a la meta suprema. [...]
34. Piensa en mí, sé mi devoto,
ofrécame sacrificios y póstrate ante mí.
A mí sin duda llegarás fijando
el alma en mí como tu meta suprema.

10

MISCELÁNEA MEDIEVAL

En este capítulo y los dos siguientes describimos las principales corrientes que se han entrecruzado en el río del hinduismo desde la época clásica hasta la moderna. El capítulo 11 lo dedicamos a las diversas formas que ha adoptado el culto de Viṣṇu y el 12 a las del culto de Śiva. Éste capítulo que iniciamos es un heterogéneo «cajón de sastre» que contiene todo lo demás.

a) EL TANTRISMO

El término *tantra* (de la raíz *tan*, «extender», «esparcir») o «tantrismo» designa vagamente ciertas corrientes de la religiosidad hindú que no proceden únicamente de la ortodoxia brahmánica ni de la cosmovisión epicopuránica y cuyas doctrinas se hallan recogidas en colecciones de textos sectarios llamados *tantras* (mayoritariamente *śāktas* o *śaivas*), *āgamas* (siempre *śaivas*) o *saṃhitās* (*vaiṣṇavas*), redactados a partir del siglo V d.C. El tantrismo empezó a desarrollarse en Nepal y Cachemira, extendiéndose después hacia Assam y Bengala y, finalmente, a todo el subcontinente. Esta primera expansión en zonas septentrionales de poca influencia brahmánica hace muy probable un

origen extranjero o tribal que habría hallado eco inicialmente entre grupos marginales de ascetas errantes para luego ir penetrando en la ortodoxia y acabar impregnando muchos aspectos no sólo del hinduismo sino también del budismo y el jainismo.

Los textos tántricos suelen autointerpretarse como una revelación suplementaria de la védica, con doctrinas y prácticas que suponen la culminación esotérica de las de aquélla. A veces se opone lo tántrico a lo védico, pero de hecho casi todos los elementos del esoterismo tántrico se hallan ya presentes, aunque menos desarrollados, en el brahmanismo y el hinduismo epicopuránico, y desde alrededor del siglo x los límites que separan lo tántrico de lo que no lo es son muy difusos.

La influencia del *tantra* en todo el hinduismo ha sido, pues, inmensa. El panteón hinduista, por ejemplo, se ha llenado de deidades femeninas, algunas de ellas terroríficas, que son las *śaktis* (poderes) por las que se produce la manifestación o despliegue de la deidad suprema. Pero como el tantrismo se ocupa sobre todo de las técnicas rituales, su influencia práctica ha sido aún mayor que la doctrinal y teológica, y la estructura de la *pūjā* y el resto del culto hinduista están empapados de tantrismo. Pese a ello, el hinduista medio no es consciente de esta omnipresencia del *tantra*, y suele considerar el tantrismo como algo esotérico y marginal, y a los tántricos como personas inmorales y peligrosas, dotadas de poderes mágicos y a las que es mejor no acercarse.

En realidad las doctrinas tántricas proceden casi íntegramente de los *darśanas* brahmánicos y de la visión del mundo epicopuránica, aunque los énfasis son distintos. Quizá la idea más característica del *tantra* sea la concepción bipolar de lo divino según la cual éste tiene dos aspectos: el masculino y el femenino. En el *tantra* hinduista —al contrario que sucede en el budista— lo masculino es el aspecto trascendente e inactivo, y lo femenino el aspecto inmanente y activo. La parte femenina de la divinidad es el poder o fuerza (*śakti*) que le permite manifestarse

y actuar. El mundo emana de lo divino y se despliega en su seno por medio de sus *śaktis*. Este universo con todos sus niveles es una manifestación divina hecha de fuerzas y que constituye un cosmos, una totalidad orgánica en la que todo está vitalmente conectado con todo; en la que, por ejemplo, cada individuo es un microcosmos cuya estructura reproduce a escala y se correlaciona con la estructura del macrocosmos.

b) LAS PRÁCTICAS TÁNTRICAS

La parte principal del *tantra* son las prácticas rituales y místicas que propone como medio para obtener bienes mundanos, poderes paranormales y, finalmente, alcanzar la liberación. Y como todo es *śakti* divina, como todos los aspectos de la naturaleza están impregnados de divinidad, todos ellos pueden emplearse para la práctica espiritual. La meta última de la vida es, como en casi todo el hinduismo, la liberación de lo mundano; pero es mediante lo mundano como mejor puede lograrse. Igual que la Diosa cabalga sobre el león, el adepto tántrico debe domar la naturaleza para ponerla al servicio de lo espiritual. Por eso el *tantra* recurre a aspectos de la vida —el cuerpo físico, las energías sutiles, el deseo, la fantasía...— que suelen ser desdeñados por demasiado mundanos en los otros caminos espirituales.

Algunos de los elementos más característicos del culto tántrico son:

- Los *mantras*, más relevantes aquí incluso que en el resto del hinduismo, mediante cuya repetición (*japa*) se accede al poder oculto del sonido. Los más poderosos son los *bīja mantras* o «*mantras* seminales», sílabas que encierran toda la fuerza de una divinidad. El *bīja mantra* de Sarasvatī, por ejemplo, es *aim*.
- Los *yantras* y *maṇḍalas*, diagramas geométricos simbólicos que representan el despliegue del cos-

mos entero a partir de lo divino y se utilizan en los rituales y para la meditación (véase ilustración 15, pág. 219)

- Las *mudrās*, gestos simbólicos que se realizan con las manos (véase ilustración 3, pág. 41).
- El *nyāsa* o «colocación», en que se van tocando con las manos las diferentes partes del cuerpo identificándolas mentalmente con las partes correspondientes de una deidad, o con partes correlativas del cosmos, o con distintas deidades, y que permite la transformación simbólica del adorador en la deidad invocada.

Desde alrededor del siglo X d.C. se menciona en los textos tántricos la existencia de un cuerpo sutil (*liṅga śarīra*) que es la contraparte imperceptible del cuerpo físico y que está recorrido por canales (*nāḍīs*) por los que circula la fuerza vital (*prāṇa*). El objetivo principal de los *yogas* tántricos hinduistas desde esa época es lograr el despertar de Kuṇḍalinī, la *śakti* universal que permanece «enroscada» como una serpiente y aletargada en la base de la columna vertebral sutil. Cuando despierta, sube hasta la cabeza por la *nāḍī* central atravesando varios plexos de fuerza llamados *cakras* y se une con Śiva, el aspecto trascendente de la divinidad, en el *cakra* de la cabeza. Esta unión de los dos polos de lo divino provoca la absorción yóguica (*samādhī*) y, cuando ésta se vuelve habitual, la liberación del que la experimenta. Más aún que en el *yoga* clásico (6e), el *yogin* adquiere en el curso de la práctica poderes paranormales (*siddhis*) que no deben apartarlo de su aspiración espiritual última.

Los *yogas* tántricos añadieron técnicas nuevas a las ya conocidas del *yoga* clásico. Aparecieron nuevas formas de meditación (*dhyāna*), como la visualización de los *cakras* o de deidades en el cuerpo sutil, la atención a los sonidos internos que permitirían abrirse a la vibración primordial de la que todo procede, etc. El *yoga* tántrico más vulgarizado en Occidente es el *haṭha yoga* o «*yoga* de la fuerza», que

utiliza posturas corporales, contracciones musculares, ejercicios respiratorios y técnicas de limpieza para dominar los cuerpos físico y sutil y lograr así el control de la mente, el despertar de Kuṇḍalinī y, en consecuencia, la liberación del sufrimiento. Este *yoga* existe desde alrededor del siglo x d.C. y su texto más importante es la *Haṭhayoga pradīpikā* (c. siglo xv).

Ciertas corrientes minoritarias del tantrismo, llamadas «de izquierdas» (*vāmācāra*) —frente a las más convencionales o «de derechas» (*dakṣinācāra*)— recurren a prácticas en las que se transgreden ritualmente las normas ordinarias de conducta para aprovechar con fines espirituales la energía psíquica liberada. Hay rituales colectivos en los que varias parejas no casadas consumen alcohol, carne, pescado, cereales secos (un supuesto afrodisíaco) y después realizan el acto sexual. Las prácticas sexuales rituales del *tantra* se realizan identificándose con las deidades (*nyāsa*). El varón debe retener el semen y adorar a la Diosa en su compañera. Además de estas prácticas antinómicas la «vía de la izquierda» también emplea prácticas repulsivas —con cadáveres, en cementerios, etc.— para superar el apego y la aversión.

Todas las prácticas espirituales tántricas, transgresoras o no, son enseñanzas esotéricas que se transmiten mediante una iniciación (*dīkṣā*) recibida de un *guru* y que sólo se destinan a personas con un gran autodomínio. Por eso, el *tantra* no es nunca algo popular sino que sólo se practica en pequeños grupos reunidos en torno a un maestro. Se consideran enseñanzas peligrosas si se aplican incorrectamente, y por eso se mantienen en secreto y los textos tántricos están escritos en un lenguaje cifrado simbólico que impide su comprensión por parte del profano.

Desde hace algún tiempo en Occidente se habla del *tantra* como «el *yoga* del sexo» o «la sexualidad sagrada», y se escriben libros sobre cómo convertir las relaciones sexuales en una forma de meditación, cómo despertar los *cakras* y la Kuṇḍalinī, etc. Todo eso, aunque pudiera ser estimable en sí mismo, no es verdadero *tantra* sino a lo

sumo una creación occidental inspirada remotamente en aspectos parciales del tantrismo; una especie de *tantra* descafeinado o «light». También suele decirse que las esculturas eróticas de los templos hinduistas, el *Kāmasūtra* o cualquier otra cosa india que tenga que ver con la sexualidad es algo tántrico. No es así. Una cosa es la valoración hinduista del placer sexual como un fin legítimo de la vida del ser humano común y otra muy distinta estas prácticas esotéricas destinadas a personas excepcionales que han renunciado a todo lo mundano y cuya única meta es la liberación espiritual.

Las particularidades de las principales corrientes del tantrismo, tanto *śāktas* como *vaiṣṇavas* y *śaivas*, se exponen en el apartado siguiente y en los capítulos 11 y 12, respectivamente.

c) ŚĀKTAS, GĀṆAPATYAS Y SAURAS

Ya hemos aludido varias veces a la evolución del culto de la Diosa en el hinduismo, especialmente en los apartados 2g, 8a y 8e. Es un culto muy antiguo, que se inició antes y fuera de la cultura aria y que poco a poco fue penetrando en la ortodoxia brahmánica. Este ascenso de la concepción femenina de la divinidad personal fue simultáneo con el del *tantra*, y está vinculado con él. En el *tantra* las diosas empezaron siendo las fuerzas (*śaktis*) activas del Dios soberano; pero incluso en corrientes tántricas en que la Śakti estaba teóricamente subordinada al principio masculino trascendente, en la práctica tenía una gran relevancia, ya que era el aspecto de lo Divino con el que el devoto tenía contacto directo, mientras que el gran Dios resultaba en ocasiones demasiado lejano y abstracto. Esto se reconoció teológicamente en el tantrismo *śākta*, en que Śakti se convirtió en el centro teórico y práctico de la vida religiosa.

La principal corriente *śākta*, procedente de los *kāpālikas* y los *bhairavatantras* (véase 12d), es la tradición *kaula*

(«familiar»), cuyo nombre quizá se deba a que rendía culto a familias (*kulas*) de diosas llamadas *yoginīs*. Se trata de una escuela poco convencional, adoradora de Kālī, que emplea prácticas sexuales y antinómicas y que ejerció una gran influencia. Probablemente, de los *kaula* proceden, al menos parcialmente, el culto a Kālī de las escuelas *trika* y *krama* (12e), el culto de Kubjikā y la corriente *śrī vidyā*.

La diosa Kubjikā es la Diosa bajo la forma de una anciana jorobada que representa la Conciencia Universal y a la Kuṇḍalinī oculta en cada individuo. El *Kubjikāmata tantra* (c. siglo xi) fue uno de los primeros textos en exponer la versión definitiva de la fisiología mística mencionada en el apartado anterior. Parece que del culto de Kubjikā se derivó la escuela *nāthi* (véase 12d).

La tradición *śrī vidyā*, uno de cuyos textos más célebres es el poema devocional *Saundaryalaharī* («La gran ola de belleza»), venera a la diosa Lakṣmī o Śrī como Tripurasundarī («La bella de las tres ciudades») bajo la figura de un *yantra* (diagrama simbólico): el *śrīcakra*, que representa mediante triángulos superpuestos el despliegue de todo el universo a partir del *bindu* («gota», «punto»), la manifestación primordial de la diosa (ilustración 15, pág. 219). La *śrī vidyā*, muy influida por la teología del śaivismo de Cachemira (véase 12e), fue importante en dicha región en el siglo xi d.C. Ese mismo siglo se extendió hasta el sur de la India, donde fue bien acogida por el brahmanismo ortodoxo y adoptada como propia por el *vedānta* śaṅkariano (véase 10e) de la zona.

Además de las tres grandes corrientes del hinduismo (*śaivas*, *vaiṣṇavas* y *śāktas*), han existido otras muchas, también importantes aunque no tan extendidas. Entre ellas se encuentran los *gāṇapatyas* y los *sauras*. Los primeros son los devotos de Gaṇeśa (o Gaṇapati; véase 8a) como dios único soberano del universo. Es una corriente cuya existencia se remonta al menos al siglo vi d.C., dos de cuyas escrituras principales son el *Gaṇeśa purāṇa* (siglo xii d.C.) y el *Mudgala purāṇa* (s. xiv) y que se extendió sobre todo por el sur de la India y, desde el siglo xvii, por Mahārāṣṭra,

dando lugar allí a una rica literatura devocional. Los *sauras*, por su parte, adoptaron el Sol (Sūrya) como objeto supremo de culto, una deidad que siempre ha sido muy popular en el hinduismo pero casi nunca ha ocupado un lugar destacado en el panteón. Los *sauras* fueron influyentes en el norte de la India desde principios de nuestra era, construyendo importantes templos y disponiendo de sus propias escrituras sagradas, como el *Sāmba purāṇa*, hasta su decadencia y desaparición a partir del siglo xv.

d) FILOSOFÍA DE LA GRAMÁTICA Y TEORÍA ESTÉTICA

Desde Pāṇini (c. siglo iv a.C.) al menos, existía en la India una importante tradición de estudios sobre la gramática del sánscrito. Algunos de estos estudios dieron lugar a reflexiones teológicas y filosóficas, las más importantes de las cuales fueron las de Bhartṛhari (c. siglo vi d.C.), cuyo pensamiento, conocido como *śabdādvaita* («monismo de la palabra»), entronca con la antigua tendencia hinduista a buscar en lo lingüístico el fundamento de la realidad. Bhartṛhari afirma que todo conocimiento es lingüístico, todas las distinciones entre realidades se deben a las diferencias que hay entre las palabras y, en último término, todo lo real es lingüístico. En consecuencia, lo Absoluto es el *śabdabrahman* («*brahman* palabra»), la realidad única que se despliega y se manifiesta como el universo múltiple. El estudio del lenguaje lleva al conocimiento del *śabdabrahman* y, por tanto, a la liberación espiritual.

Otra idea importante de Bhartṛhari es su teoría del *sphoṭa*, el «estallido» del significado lingüístico. Para este autor los portadores del significado no son los sonidos sino las palabras como realidades ideales, atemporales; pero la unidad fundamental del significado no es la palabra sino la frase. La palabra es una abstracción inexistente por sí misma, fuera de la frase. El *sphoṭa* es la revelación de ese significado total de la frase, que se aprehende intuitivamente.

También la teoría estética conoció un importante de-

sarrollo durante las épocas clásica y altomedieval, a menudo en relación directa con la teología. Los conceptos básicos del teatro y la danza empezaron a tratarse en el *Nāṭyaśāstra* de Bharata (siglo II d.C., modificado hasta adquirir su forma definitiva varios siglos después), donde se describen los ocho sentimientos básicos (*sthāyibhāvas*) representados en una obra de arte, que dan lugar a los correspondientes *rasas* («esencias», «sabores»): los sentimientos que surgen en el receptor de la obra. La teoría de los *rasas* es una de las más desarrolladas en la estética india posterior.

Así, para Bhaṭṭalollaṭa (siglo IX) el *rasa* era ante todo una cualidad de los objetos o personajes representados consistente en la intensificación del sentimiento básico (*sthāyibhāva*). Su coetáneo Śaṅkuka pensaba, por el contrario, que se trataba de una imitación de dicho sentimiento básico efectuada por el autor o intérprete de la obra. Según Bhaṭṭanāyaka (siglo X) el placer estético está desconectado de los intereses cotidianos y lo evocan objetos que expresan estados de ánimo universales. El poder universalizador de la palabra poética anula temporalmente las limitaciones individuales y la agitación mental y provoca gozo. Abhinavagupta (siglo X-XI), el gran maestro del śaivismo de Cachemira (12e) —corriente en la que también se encuadran los tres autores anteriores—, integra la estética en su sistema metafísico y místico y afirma que el olvido de sí y de lo mundano que se produce en la contemplación estética permite saborear temporalmente la dicha de la liberación. En la experiencia estética la conciencia no individualizada se reconoce a sí misma y siente el noveno *rasa*: el *śantarasa*, la serenidad que es la base de todos los demás *rasas*. Esta introducción de las categorías estéticas en la teología espiritual será aprovechada posteriormente por los teóricos *vaiṣṇavas* de la devoción de las escuelas de Vallabha y Caitanya (11e), para los cuales la divinidad es el *rasa* único que se manifiesta en todas las formas de la belleza.

e) ŚAṆKARA Y EL ADVAITA VEDĀNTA

La oscuridad de los *Brahmasūtras*, texto fundamental del *vedānta* (6g), hizo que a lo largo de la Edad Media se sucediesen diversas interpretaciones que dieron lugar a distintas escuelas vedánticas. La más conocida es el *advaita vedānta* o *vedānta* no dualista, cuyo principal representante es Śaṅkarācārya, «el maestro Śaṅkara» (c. siglo VIII), el pensador hinduista más influyente y conocido tanto en la India como fuera de ella. Śaṅkara nació en el sur de la India, se hizo renunciante y, tras unos años de aprendizaje con su maestro, dedicó el resto de su vida a viajar por la India predicando, participando en debates con otros filósofos y escribiendo una obra en la que destacan los comentarios de los *Brahmasūtras* y de varias *upaniṣad*. Se le atribuyen muchos textos, la mayor parte de los cuales son o apócrifos o de autoría dudosa.

El no dualismo (*advaita*) radical sólo estaba sugerido en las *upaniṣad* védicas, y adquirió pleno desarrollo en el budismo *mahāyāna* en los primeros siglos de la era cristiana. Gauḍapāda, maestro del maestro de Śaṅkara, fue el autor del primer texto hinduista abiertamente no dualista que se conserva. El pensamiento no dualista niega que en lo real haya «dualidades», es decir, diferencias o distinciones.

Las afirmaciones fundamentales de la escuela Śaṅkariana son: que sólo existe el *brahman*, que es *saccidānanda*, Realidad-Conciencia-Beatitud, características aceptadas por casi todas las escuelas vedánticas posteriores; que el universo múltiple es una apariencia irreal causada por la ignorancia (*avidyā*) o la ilusión (*māyā*); y que el verdadero ser (*ātman*) del hombre y de todas las cosas es el *brahman*. La reflexión y la meditación sobre el *brahman* bajo la guía de un maestro iluminado destruye la ignorancia, provocando así el conocimiento experiencial de la no dualidad y la revelación de que el *ātman* nunca ha estado esclavizado, que siempre ha sido el *brahman* libre y perfecto (cuadro 10).



II. Templo de Rājarānī, en Bhuvaneśvar (Orissa). Siglo XI

La influencia de Śaṅkara en la historia del hinduismo ha sido inmensa. Su escuela ha producido brillantes pensadores y los sigue produciendo en la actualidad, en el llamado neovedanta (del que trataremos en 13d y 13f). Todas las corrientes no dualistas del hinduismo, como el śaivismo de Cachemira (12e), también han experimentado su influencia. Incluso para las corrientes rivales el *advaita* śaṅkariano ha sido el punto de referencia básico.

Pero la influencia de Śaṅkara no ha sido sólo intelectual. Se le considera un gran sabio «liberado en vida» e incluso una encarnación de Śiva. El camino espiritual que propone ha sido seguido hasta el día de hoy por muchos buscadores de la liberación, y decenas de personajes venerados como santos han bebido y beben directa o indirectamente en las fuentes śaṅkarianas.

Por último, desde un punto de vista institucional y organizativo se le atribuye a Śaṅkara —entre otras muchas cosas— la creación de la orden monástica *daśanāmin*, la más importante del hinduismo hasta nuestros días, así como la fundación de las cuatro sedes monásticas de dicha orden —en Śrīgeri, Purī, Dvārakā y Badarīnātha; o cinco si contamos la de Kāñcīpuram—, presididas por sendos pontífices llamados *śaṅkarācāryas*, que dirigen lo más parecido a una jerarquía ortodoxa parcialmente unificadora que pueda hallarse en el hinduismo.

f) LA ORTODOXIA NO SECTARIA DE LOS SMĀRTAS

En sentido amplio se llama en ocasiones *smārtas* a los *brāhmaṇas*, cuya religiosidad se basa en la *smṛti*, es decir, que aceptan las novedades religiosas recogidas en los textos no pertenecientes al *corpus* védico. También se los llama *paurāṇikas* —seguidores de la religión de los *purāṇas*—, y se los contraponen a los *śrautas* o *vaidikas*, que pretenden basarse exclusivamente en la *śruti*, la revelación védica, y conceden una especial importancia a los sacrificios públicos (3f). Esta división no es en absoluto tajante, ya que

hasta el brahmanismo más ortodoxo está lleno de elementos epicopuránicos y ninguna modalidad de hinduismo puede desgajarse totalmente de su base védica.

En sentido estricto los *smārtas* son una clase de *brāhmaṇas*, localizados mayoritariamente en el sur de la India, que representan una ortodoxia hinduista flexible y tolerante, integradora de los elementos vedicobrahmánicos, epicopuránicos y tántricos y defensora de una visión armonizadora y no sectaria del hinduismo. Desde el punto de vista práctico, el culto de los *smārtas* es predominantemente doméstico. No tienen templos propios, sino que acuden según sus preferencias a los de los distintos dioses. Dan importancia al cumplimiento del *dharma* brahmánico, cuyas prácticas privadas (véase 3g y 9d) realizan en el hogar. Rinden culto a los cinco dioses más populares del hinduismo medieval: Śiva, Viṣṇu, Durgā, Sūrya (el Sol) y Gaṇeśa, a los que adoran en *pūjās* conjuntas y a los que tienen por símbolos de la misma realidad divina única. Cada fiel puede centrar su culto en uno de ellos, al que considera su *iṣṭa devatā* o deidad elegida.

La mayor parte de los *smārtas* creen que el origen de su tradición se remonta a Śaṅkarācārya. Teológicamente suelen ser partidarios del *advaita vedānta* procedente de ese maestro, y siguen como líder espiritual a uno de sus sucesores, el *Śaṅkarācārya* de Śrīgeri, en el sur de la India. El relativismo del *advaita vedānta*, que admite todos los dioses como símbolos aceptables de lo divino sin forma, es una de las fuentes principales del pluralismo religioso característico de buena parte del hinduismo posterior.

g) EL YOGAVĀSISṬHA Y VIJÑĀNABHIKṢU

Al margen de las diversas escuelas del pensamiento hinduista hubo obras y autores independientes, difícilmente clasificables, como sucede con el monumental poema anónimo *Yogavāsisṭha* y con el pensador ecléctico Vijñānabhikṣu.

El *Yogavāsiṣṭha Rāmāyaṇa* es un extraordinario poema didáctico de 32.000 estrofas que expone una doctrina no dualista e idealista emparentada con el *advaita vedānta*, el śaivismismo de Cachemira y el budismo *yogācāra*. Tradicionalmente se considera que este texto es la continuación del *Rāmāyaṇa* y, como éste, obra de Vālmīki; pero lo cierto es que fue compuesto por algún autor desconocido en torno al siglo viii d.C. La historia que narra, con un lenguaje poéticamente valioso, es la siguiente: Rāma, una vez vuelto a Ayodhyā tras recuperar a Sītā, cae en una profunda depresión. No halla sentido a la vida ni satisfacción en el mundo. El sabio Vasiṣṭha le relata entonces una larga serie de historias que ilustran la verdad salvadora: que este mundo es una apariencia irreal, creada por la mente por medio de una vibración (*spanda*) fundamental; que la propia mente tampoco es real; y que el que practica el autocontrol y contempla estas doctrinas alcanza la sabiduría, el desapego y la liberación de la ilusión. Y esto precisamente es lo que sucede con Rāma al final de la obra. El *Yogavāsiṣṭha* es una de las obras no dualistas más estimadas desde principios del segundo milenio hasta el día de hoy.

Muy diferente en el fondo y en la forma es el pensamiento de Vijñānabhikṣu (c. siglo xvi), autor original que combina el *sāṃkhya*, el *yoga* y el *vedānta* en un único sistema monoteísta. Vijñānabhikṣu afirma que *īśvara* («el Señor») es la única realidad, el fundamento único de todo, pero que las almas y la materia también existen eternamente como partes suyas. El mundo no es ilusorio, sino una transformación o manifestación real de *īśvara*. La liberación se logra mediante la práctica del *yoga* de Patañjali (6e), que reinterpreta desde su teología sincrética y en el que introduce, por ello, elementos de teísmo devocional.

Cuadro 10

«EL ĀTMAN ES EL BRAHMAN»
(ŚAMKARA: COMENTARIO DE LOS BRAHMASŪTRAS
I.3.19, FRAGMENTO)

Ésa [el *brahman* supremo] es la verdadera naturaleza del *ātman*, como lo muestran textos como «tú eres eso» (*Chānd. up.* VI.8-16); y no lo es la otra naturaleza, la que depende de condiciones limitadoras. La individualidad sigue existiendo mientras no se supera la ignorancia que se manifiesta como dualidad, igual que se supera la confusión de un poste con un hombre; mientras no se conoce el *ātman* inmutable, eterno y cuya naturaleza es conciencia, como expresa la fórmula «yo soy el *brahman*» (*Bṛhad. up.* I.4.10). Pero las *upaniṣad* elevan el *ātman* por encima del conjunto de cuerpo, sentidos, mente e intelecto haciéndole comprender: «tú no eres el conjunto de cuerpo, sentidos e intelecto, y tampoco eres un ser que se reencarne. ¿Qué eres entonces? Lo verdadero, el *ātman* cuya naturaleza es conciencia pura: tú eres eso». Entonces descubre el *ātman* inmutable, eterno y cuya naturaleza es conciencia, trasciende su identificación con el cuerpo, etc., y se convierte en el *ātman* inmutable, eterno y cuya naturaleza es conciencia. Esto lo afirman pasajes de las escrituras como «el que conoce ese *brahman* supremo se convierte en el *brahman*» (*Mund. up.* III.2.9). Ésa es la verdadera naturaleza del *ātman*, mediante la cual se eleva por encima del cuerpo y alcanza su auténtico ser.

11

EL CULTO DE VIṢṆU

En los apartados 8b y 8c ya hemos aludido a los comienzos del culto de Viṣṇu y sus *avatāras*, especialmente Rāma y Kṛṣṇa. En este capítulo exponemos con mayor detalle el desarrollo de las principales sectas, tradiciones y corrientes *vaiṣṇavas*, es decir, que adoran a Viṣṇu como el único Dios soberano. Conviene, sin embargo, recordar que la mayor parte de los hinduistas, aunque suelen tener una deidad preferida, no suelen «militar» en ninguna secta particular, acuden a los templos de todos los dioses y veneran a los hombres santos de todas las religiones.

a) BHĀGAVATAS, PAÑCARĀTRAS Y VAIKHĀNASAS

El término *bhāgavata* se emplea al menos desde el siglo II a.C. en el noroeste de la India para designar a los devotos de Vāsudeva Kṛṣṇa (véase 8c). *Bhāgavata* significa literalmente «relacionado con o devoto del *bhagavant*», el «bendito» o «bienaventurado», título que se aplica a diversos dioses y personajes religiosos, pero especialmente a Viṣṇu. El *bhāgavatismo* no ha sido nunca una secta cerrada sino una corriente más o menos informal, cuyo rasgo más característico es una relación personal directa

entre el devoto y el *bhagavant*, el cual actúa sobre el mundo directamente, no por medio de *śaktis* u otras mediaciones, como sucede en las corrientes más tántricas. El texto básico del culto *bhāgavata* es la *Bhagavadgītā* (véase 7d). El *bhāgavatismo* recibió el apoyo y la adhesión de los emperadores Gupta (siglos IV-VI d.C.) y estuvo presente en el devocionalismo apasionado de los *ālvār* (11b), que influyó en el *Bhāgavata purāṇa* (7f, 11e), el otro gran texto *bhāgavata*, redactado alrededor del siglo X en el sur de la India. Esta obra influyó a su vez profundamente en casi todas las tradiciones *vaiṣṇavas* posteriores y sigue ocupando un importante lugar en el hinduismo contemporáneo, tanto el popular como el de las élites intelectuales y espirituales.

El *pāñcarātra* («de las cinco noches») fue un movimiento religioso teológico y devocional del que ya hay testimonios en el *Mahābhārata*. Probablemente iniciado en el norte, se extendió entre el *bhāgavatismo* y arraigó en el sur de la India, donde fue adoptado por los *śrī vaiṣṇavas* (véase 11c), que lo propagaron por todo el subcontinente. Sus textos principales, llamados por lo general *saṃhitās*, fueron redactados entre los siglos VII y XIV, y su contenido es predominantemente ritual. Fue la rama tántrica del *vaiṣṇavismo*, que adoraba a Nārāyaṇa como el *puruṣa* («el hombre», el espíritu) supremo. La salvación, que consistiría en el acceso a la comunión con Viṣṇu en su cielo, *vaikuṇṭha*, se lograría mediante el culto devocional interno y externo y la gracia del dios.

Lo más característico de la teología *pāñcarātra* es su grandiosa descripción de la creación del universo por Viṣṇu-Nārāyaṇa, en compañía de su *śakti* —coeterna pero distinta de él— Lakṣmī, cosmogonía que influyó en casi todas las corrientes posteriores del *vaiṣṇavismo*. Según ella, la creación consta de dos etapas: a) La creación pura, en la que se originan el cielo *vaikuṇṭha*, las cuatro emanaciones puras (*vyūhas*) de Viṣṇu —Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa, Pradyumna y Aniruddha— y las treinta y nueve encarnaciones primarias (*vibhavas*). b) Después los *vyūhas* realizan la creación impura, dando lugar a los espíritus (*puruṣas*) y

la materia (*prakṛti*), que evoluciona aproximadamente según las categorías del *sāṃkhya* (6d) dando lugar al huevo cósmico (*brahmāṇḍa*) con todos sus niveles de existencia (7i). Además de las tres formas ya mencionadas —como ser trascendente (*para*), como *vyūhas* y como *vibhavas*— Viṣṇu también está presente en todo como el controlador interno (*antaryāmin*) y, de manera especial, en las imágenes (*arcās*) consagradas para el culto.

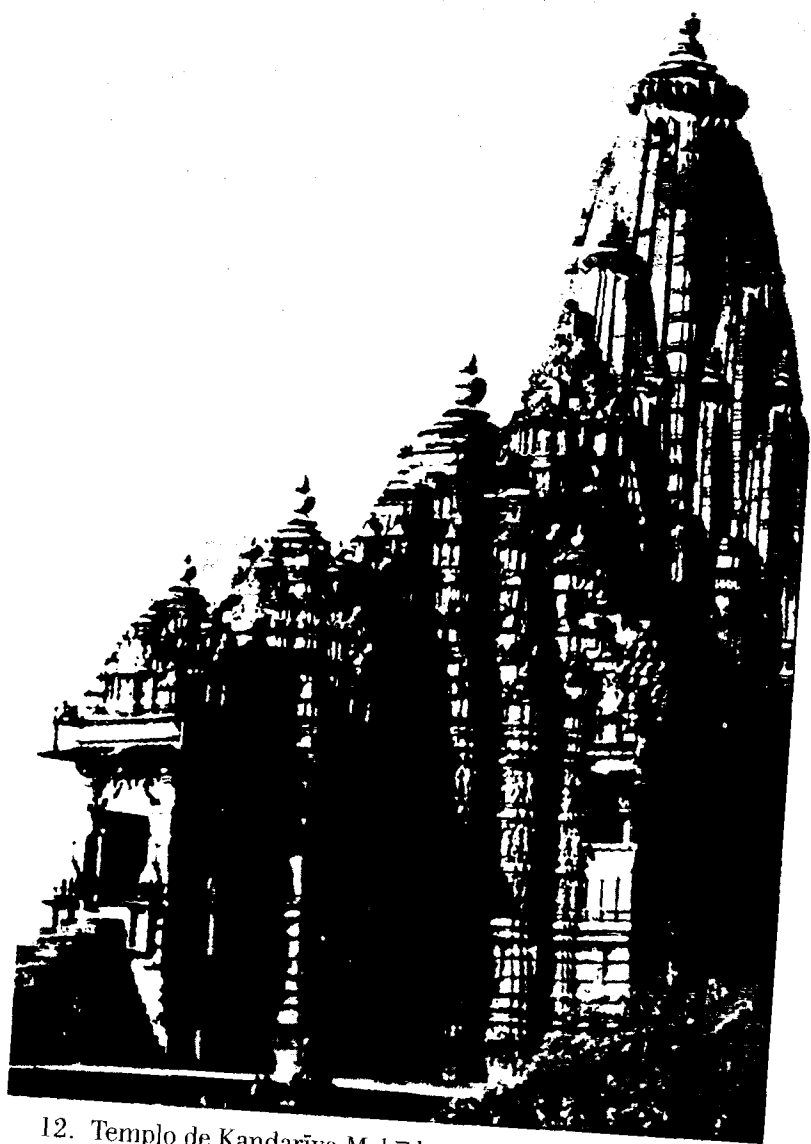
Los *vaikhānasas* son familias de *brāhmaṇas* que combinan el bhāgavatismo con el ritualismo védico. Realizan, pues, tanto sacrificios en el fuego como *pūjās* a Viṣṇu. Son militantemente védicos (*vaidikas*), no tántricos (*tāntrikas*), y afirman que proceden de una de las antiguas escuelas sacerdotales del *Yajurveda* negro. Sus doctrinas se exponen en los *Vaikhānasa sūtras* y las *Vaikhānasa saṃhitās*, de contenido predominantemente ritual y que empezaron a redactarse a partir del siglo IV d.C. Para los *vaikhānasas* la liberación consiste en el acceso al cielo *vaikuṇṭha* para disfrutar de la compañía de Viṣṇu, y se puede lograr mediante el *japa* (repetición del nombre del Dios), la meditación, la realización de sacrificios y el servicio devocional a las imágenes. Actualmente los *vaikhānasas* constituyen una pequeña comunidad de pocos miles de familias, pero están muy repartidos y son los sacerdotes principales de más de la mitad de los templos de Viṣṇu del sur de la India, entre los que destaca el de Tirupati, importante centro de peregrinación situado en Andhra Pradesh.

b) LA CULTURA TAMIL Y LOS ĀLVĀR

La antigua literatura en lengua tamil se remonta al menos al siglo IV o III a.C. Desde comienzos de la era cristiana existe en el sur de la India una cultura tamil independiente, predominantemente dravídica y muy refinada. La religión tamil desconocía el ascetismo y celebraba la vida y los placeres mundanos. Una de sus divinidades más importantes era Murukan, joven dios de las montañas, el

amor y la guerra. Las deidades se manifestaban tomando posesión de los devotos y haciéndolos entrar en éxtasis. Desde los últimos siglos a.C. se instalaron en el país tamil comunidades monacales jainistas y budistas, cuya religiosidad, sobria y ascética, fue especialmente influyente entre los siglos IV y VII d.C. Igualmente, desde los primeros siglos de nuestra era empezaron a llegar a la zona familias de *brāhmaṇas* portadoras del brahmanismo clásico ya parcialmente hinduizado de la época. Se empezó a producir entonces, como en todas las demás regiones del subcontinente, el proceso de sanscritización: la cultura, las prácticas religiosas y las divinidades locales se identificaron con las brahmánicas del norte, dando lugar a un hinduismo tamil en el que, por ejemplo, el dios Murukan fue identificado con Skanda, el hijo menor de Śiva y Pārvatī. Este hinduismo tuvo su época dorada durante la dinastía Coḷa (siglos IX-XIII), en que se produjo un gran florecimiento cultural y la región tamil se convirtió en el núcleo principal de la civilización hindú, iniciándose entonces la construcción de los grandes templos tan característicos de la zona. Desde entonces el sur de la India, menos afectado que el norte por las sucesivas invasiones extranjeras, especialmente la musulmana, es la parte del subcontinente donde se conserva un hinduismo más rico y genuino.

Entre los siglos I y VI d.C. se desarrolló en el país tamil una importante tradición poética de temática predominantemente heroica y amorosa que fue recopilada en diversas antologías. La lírica amorosa dio lugar a un estudio de los distintos aspectos y modalidades de esta pasión. Este cultivo concienzudo de lo emocional junto al carácter extático de la religión tradicional tamil constituía un caldo de cultivo que podía acoger fácilmente las corrientes devocionales del hinduismo septentrional. Y así sucedió: entre los siglos VI y X hubo una serie de santos tameses, tanto *vaiṣṇavas* —los *ālvār*— como *śaivas* —los *nāyanār*—, cuyos poemas, apasionadamente devocionales, acabarían revolucionando la espiritualidad hinduista e influyendo en todo el resto de la India. Para el siglo VII el hinduismo de-



12. Templo de Kandarīya Mahādeo, en Khajurāho (Madhya Pradeś). Siglo XI

vocional ya había arraigado con fuerza en la región tamil. Los violentos ataques de estos predicadores contra los budistas y jainistas hicieron que en el siglo VIII el hinduismo ya se hubiera impuesto definitivamente en la zona sobre las religiones rivales.

La *bhakti* (devoción) tamil era una relación personal de amor apasionado con la divinidad, que culminaba en la fusión amorosa y extática con ella. Se trataba de una religiosidad muy espontánea, poco institucionalizada, de carácter comunitario e indiferente a las distinciones de clase social. Los poemas devocionales utilizaban los temas de la mitología épica y puránica y los situaban en ambientes tameses. El dios adorado aparece como el Señor omnipotente, pero también como el ser tierno y misericordioso que ama y necesita aún más a su devoto que éste a él. La *pūjā* sigue siendo la forma de culto predominante, y el devoto puede acceder fácilmente a la divinidad visitando su imagen en el templo.

Los *ālvār* («sumergidos» en Dios) fueron doce poetas errantes —quizá no todos históricos— de diferentes extracciones sociales que compusieron poemas religiosos de carácter amoroso, muy emotivo y extático. El más famoso de ellos fue Nammālvār (siglos IX-X). Eran devotos de Māl o Māyōn («el Oscuro»), nombre tamil de Kṛṣṇa, cuyo culto se había introducido en la región ya en el siglo III d.C. y al que cantaban como encarnación divina, como presente en las estatuas de los templos y como morador del corazón de sus devotos. Los poemas fueron recogidos por el semilegendario Nāthamuni en el siglo X en el *Divyaprabandham*. La poesía devocional de los *ālvār* influyó en la tradición *śrī vaiṣṇava* (véase 11c) y, más claramente aún, en el *Bhāgavata purāṇa*, y se sigue cantando en la actualidad.

c) LOS ŚRĪ VAIṢṆAVAS, RĀMĀNUJA Y EL VIŚIṢṬĀDVAITA

Desde la Edad Media, en el hinduismo han existido multitud de *saṃpradāyas*: sectas, tradiciones u órdenes en las que se entra al ser iniciado por un *guru* perteneciente a

un linaje que se remonta al fundador de la escuela. En la iniciación se suele recibir un nombre nuevo y un *mantra*. El más antiguo e influyente de los *saṃpradāyas vaiṣṇavas* es el *śrī* o *śrī vaiṣṇava saṃpradāya*, fundado supuestamente por Nāthamuni (siglo x), primer *ācārya* (maestro) del linaje aceptado por la escuela. Su nieto Yāmuna (siglo xi) defendió el carácter revelado de los textos del *pāñcarātra* (véase 11a), que combinó con el vaiṣṇavismo epicopuránico. El *ācārya* más importante fue Rāmānuja (fechas tradicionales: 1017-1137), nacido en el sur de la India, un santo muy venerado y el más influyente teólogo teísta.

La teología de Rāmānuja se denomina *viśiṣṭādvaita vedānta*, es decir, *vedānta* «no dualista con distinciones». Entre sus obras destacan sendos comentarios de los *Brahmasūtras* y la *Bhagavadgītā*, y aceptó como escrituras reveladas tanto los *vedas* y otros textos sánscritos como los himnos tamiles de los *ālvār*. Para Rāmānuja sólo existe Viṣṇu-Nārāyaṇa, el ser infinito y soberano, personal y bondadoso. El mundo material y las almas son aspectos eternos de Viṣṇu, algo así como el cuerpo del dios. Ambos dependen completamente de Viṣṇu, pero son reales (véase cuadro 11). Unas almas están atadas al ciclo de las reencarnaciones y otras son libres. Lo que ata es la ignorancia de la naturaleza espiritual del alma y de su dependencia respecto al Señor (*īśvara*), que salva por su gracia a los que reconocen humildemente su completa subordinación y se abandonan confiadamente (*prapattī*) en sus manos. El santo alcanza la visión beatífica de Nārāyaṇa y cuando muere no vuelve a reencarnarse sino que llega al *vaikuṇṭha*, donde se une amorosamente —pero sin perder la individualidad— con su Señor.

La secta *śrī vaiṣṇava* es una comunidad procedente de todas las castas, cuya sede principal es el inmenso templo de Viṣṇu de Śrīraṅgam (siglo xvii) y que adora a Viṣṇu-Nārāyaṇa junto con su consorte Lakṣmī (o *śrī*), cuyo amor maternal la convierte en la gran intercesora ante el Señor. Dos siglos después de Rāmānuja la escuela se había dividido en las corrientes del norte (*vaṭakalāi*) y del sur (*teṅka-*

lai). La primera subraya la importancia de los textos sáns-critos de la escuela y defiende una devoción puránica tradicional, en que la gracia salva cuando es acogida por el esfuerzo del devoto. La subescuela *teñkalai* da más importancia a los textos tamiles y niega que el devoto pueda hacer nada para salvarse excepto rendirse enteramente a la gracia de Śrī, cuya relevancia salvífica es considerada aún mayor que la de Nārāyaṇa.

El *śrī vaiṣṇavismo* y los teólogos de la escuela *viśiṣ-ṭādvaita* ejercieron una enorme influencia, tanto intelectual como religiosa, en todos los *saṃpradāyas vaiṣṇavas* posteriores, e incluso fuera del vaiṣṇavismo. Actualmente la comunidad *śrī vaiṣṇava* sigue teniendo una gran importancia, especialmente en el sur de la India.

d) MADHVA Y EL DVAITA VEDĀNTA

Madhva, nacido en Kaṇṇāṭaka, vivió en el siglo XIII y fundó el *brāhma saṃpradāya*, que también sigue siendo importante en toda la India, sobre todo en el sur. Fue un predicador muy activo, especialmente combativo contra los budistas, los jainistas y los no dualistas śaṅkarianos (10e). Escribió varias obras, entre ellas sendos breves comentarios de los tres textos básicos del *vedānta* —*upaniṣad*, *Brahmasūtras* y *Bhagavadgītā*— y del *Bhāgavata purāṇa*. En ellas expuso su pensamiento teológico, llamado *dvaita vedānta* (*vedānta* dualista), elaborado posteriormente por otros autores de su escuela.

La idea fundamental del *dvaita vedānta* es que Viṣṇu (Hari, Nārāyaṇa), el mundo material y las innumerables almas son entidades realmente diferentes. La diferencia (*bheda*) entre esta pluralidad de realidades es irreductible. Tanto Viṣṇu como las almas y el mundo son eternos, pero aquél es independiente, mientras que éstos dependen enteramente de la voluntad del dios soberano. Éste actúa en el mundo por medio de su *śakti*, Lakṣmī, que es un ser eternamente libre pero también dependiente de Viṣṇu. Entre

las almas hay algunas liberadas, que gozan viviendo por siempre en *vaikuṇṭha* sirviendo a Viṣṇu. Entre las almas esclavizadas en el ciclo de las reencarnaciones algunas alcanzarán la liberación, pero otras nunca podrán conseguirlo, ya que están condenadas a reencarnarse o sufrir en el infierno para siempre. Esta creencia en la condenación eterna es infrecuente en el hinduismo, que suele aceptar la liberación final de todos los seres. Lo que salva es la gracia de Viṣṇu, que éste derrama sobre sus devotos. La devoción salvadora se adquiere purificándose interiormente y llegando a la convicción de que se es un alma espiritual totalmente dependiente del divino.

e) TRADICIONES KṚṢṆAITAS SEPTENTRIONALES

El *Bhāgavata purāṇa* (7f, 11a) es una obra muy ecléctica que articula, entre otros elementos, la devoción emocional de los *ālvār* con una teología no dualista. En él Kṛṣṇa ya no es una mera encarnación de Viṣṇu, sino el Dios único. El amor humano, francamente erótico en ocasiones, de las *gopīs* (vaqueras) por Kṛṣṇa se convierte en símbolo del amor divino del alma por la divinidad. Esta interpretación mística de la poesía amorosa se vuelve aún más intensa en el poema dramático *Gītāgovinda*, del bengalí Jayadeva (siglos XII-XIII), probablemente relacionado con el culto de Kṛṣṇa como Jagannātha («señor del universo»), que se desarrolló en Purī y cuyo templo empezó a construirse a principios del siglo XII. La obra, que narra en tono muy erótico los amores de Kṛṣṇa con Rādhā, su amante favorita, se volvió muy popular e inició una tradición poética y artística en general cuyo tema principal eran las relaciones de Kṛṣṇa con las pastoras. Rādhā, desconocida todavía en el *Bhāgavata purāṇa*, fue reconocida después como una encarnación de Lakṣmī y, finalmente, como la propia *śakti* del ser supremo. Las sectas que mencionamos a continuación, excepto la de Vallabha, rinden culto conjuntamente a Rādhā y Kṛṣṇa.

Nimbārka (c. siglo XIII), del que se suele decir que vivió en Vṛndāvana, cosa poco probable, fundó la *sanaka saṁpradāya* y fue el primer *ācārya* (maestro) en basarse principalmente en el *Bhāgavata purāṇa*, que interpretó desde una teología muy influida por el *pāñcarātra* (11a) y el *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja (11c). Su pensamiento, que se suele denominar *dvaitādvaita vedānta* (*vedānta* dualista y no dualista), afirma que Kṛṣṇa es el único ser independiente, cuya *śakti* es Rādhā y del que emanan las almas y el mundo. Algunas almas nunca se salvan, pero las que sí pueden hacerlo lo logran percibiendo no sólo la *aiśvarya* (majestad) sino, sobre todo, la *mādhurya* (dulzura) del dios, lo que provoca amor y total abandono (*prapattī*) en sus manos. La iniciativa salvífica es de la divinidad. La liberación consiste en ver la naturaleza divina de todo y la consiguiente participación del devoto en la vida divina de Kṛṣṇa. Nimbārka fue el primer teólogo de la dulzura de Kṛṣṇa. Actualmente sólo quedan seguidores suyos en Mathurā, Āgra y algunos lugares de Bengala, pero indirectamente su influencia ha sido mucho mayor por medio de la escuela de Caitanya (que tratamos dos párrafos más abajo).

Vallabha (1479-1531) dirigió y dio un nuevo impulso a la *rudra saṁpradāya*, fundada por Viṣṇusvāmin alrededor del siglo XIII. Esta tradición, formada por personas casadas, comerciantes en su mayor parte, sigue siendo importante por toda la India, especialmente la zona occidental. Rinden culto principalmente al Kṛṣṇa niño, y su teología, que tiene el *Bhāgavata purāṇa* como autoridad suprema, se denomina *śuddhādvaita vedānta* o «no dualismo puro». Este nombre se debe a que Vallabha rechazaba la idea de *māyā*, la ilusión cósmica aceptada por Śaṅkara (10e), ya que su presencia supondría la idea de una fuerza diferente del *brahman*. Para los *vāllabhas*, *māyā* tan sólo es uno de los poderes de Kṛṣṇa, la realidad única, de la que forman parte las almas y el mundo material, también eternos y proyectados por la *māyāśakti* de Kṛṣṇa. Éste hace todo por juego (*līlā*), gratuitamente, no porque necesite nada. La esclavitud del alma se debe al olvido del carácter divino de

todo cuanto hay. Para salvarse hay que seguir el *puṣṭi-mārga* o «camino de la gracia», abandonándose enteramente en manos de Kṛṣṇa. La salvación consiste en la participación consciente en la existencia y el juego divinos ya en vida. Tras la muerte, el alma liberada accede al *goloka*, el paraíso de Kṛṣṇa.

El místico bengalí Caitanya (1486-1533), considerado por sus seguidores una encarnación simultánea de Rādhā y Kṛṣṇa, vivió en Purī (Orissa) adorando a Kṛṣṇa como Jagannātha («el señor del universo») con una devoción muy entusiasta y extática que se expresaba mediante cantos y bailes en honor del Amado. De él procede la posterior *gauḍīya sampradāya*, extendida actualmente por Bengala, Orissa y Vṛndāvana y con la que entronca la famosa organización internacional Hare Kṛṣṇa (véase 13i). Los seguidores de Caitanya elaboraron una teología que tiene el *Bhāgavata purāṇa* como texto supremo y que denominan *acintyabhedābheda vedānta* o «vedānta de la incomprensible identidad en la diferencia». Kṛṣṇa, la realidad única, es ante todo el *bhagavant* (el dios personal), pero también se manifiesta como el *paramātmān* (el alma suprema que se halla en el interior de todos los seres) y el *brahman* (lo absoluto impersonal). Las almas y el mundo, también eternos, son idénticos a Kṛṣṇa y al mismo tiempo diferentes de él, de un modo que el intelecto no puede comprender. Kṛṣṇa juega con sus compañeros, sobre todo Rādhā, la principal de sus múltiples *śaktis*, en el Vṛndāvana celestial, y salva por su gracia al que mediante el camino de la devoción descubre su propia naturaleza esencial de servidor del divino. La práctica del *nāma japa* (repetición del nombre de Dios), el canto colectivo de himnos (*kīrtan*) y el recuerdo de las acciones de Kṛṣṇa conducen al devoto hacia la unión mística con el Amado.

Estas cuatro tradiciones, junto con las de Rāmānuja y Madhva (11c, 11d), produjeron comentarios de los *Brahma-sūtras*, lo que las convirtió en las seis escuelas devocionales del *vedānta*, opuestas en principio a lo que consideraban el frío «impersonalismo» del *advaita vedānta* de Śaṅkara

(10e); pero el bhāgavatismo y otras corrientes devocionales también llegaron a esta escuela, muchos de cuyos representantes más importantes combinaron el no dualismo con la devoción a un dios personal.

Desde el siglo xvi empezaron a instalarse en Vṛndāvana devotos de Kṛṣṇa pertenecientes a todas las corrientes mencionadas, deseosos de vivir en el lugar donde Kṛṣṇa habría pasado su infancia y juventud, escenario privilegiado para desarrollar el culto de ese dios y empezar a participar en su vida y sus juegos divinos.

f) EL CULTO DE VIṬHOBĀ Y LOS VĀRKARĪS DE MAHĀRĀṢṬRA

Los *sant* («santos») fueron una serie de personajes religiosos procedentes de todas las castas que vivieron entre los siglos XIII y XVII y predicaban la repetición del nombre (*nām*) de Dios, la devoción al *guru* y el gran valor de las reuniones religiosas (*satsaṅg*) sin distinciones de clases o de sexos. Hubo dos grupos principales de *sant*: el de Mahārāṣṭra, al oeste de la India, del que tratamos en este apartado, y el de Punjab, al noroeste. Los *sant* de Mahārāṣṭra, al contrario que los del Punjab, permanecieron en general fieles a la devoción *saguṇa* («con cualidades»), es decir, al culto a las divinidades tal como se las representaba en las imágenes de los templos, y dieron lugar a una importante literatura devocional en *marāṭhi*, la lengua de la región.

El dios más venerado en la zona es Viṭhobā o Viṭṭhala, cuyo centro cūltico principal se halla en Paṇḍharpur, lugar de peregrinación adonde acuden inmensas multitudes en las fiestas más importantes. Inicialmente se le identificó con Śiva, aunque finalmente prevaleció su identificación con Kṛṣṇa y su culto acabó convirtiéndose en una variante regional del bhāgavatismo, aunque el carácter polivalente de esta deidad ha hecho que en ocasiones incluso se le haya tratado como una diosa. La corriente religiosa más importante relacionada con el culto de Viṭhobā es el *vārkarī*

panth («camino de los peregrinos»), al que pertenecieron la mayor parte de los *sant* de Mahārāṣṭra.

Se atribuye a Jñāneśvar (siglo XIII) la fundación o al menos la reforma de los *vārkarīs*. En él se combinan el bhāgavatismo con el *advaita vedānta* (10e) y el śaivismo tántrico de los *nāth* (véase 12d). Su obra principal es *Jñāneśvarī*, un extenso comentario en verso de la *Bhagavadgītā* considerado la obra más importante de la literatura *marāṭhi*. En *Amṛtānubhava* («Experiencia de la Inmortalidad») expone un no dualismo que niega el concepto śaṅkariano de *māyā* (la ilusión creadora) y afirma la realidad del mundo como expresión de la gloria de Dios. Pero lo más influyente son sus canciones devocionales (*abhaṅgas*) que, como las de los demás *sant*, siguen siendo muy populares actualmente.

Otro *vārkarī*, Nāmdev (c. 1270-1350), que sigue siendo venerado no sólo en Mahārāṣṭra sino también en Punjab y cuyos poemas están recogidos en el libro sagrado de los *sikh*, el *Ādi Granth*, fue uno de los principales responsables del crecimiento de la secta. Propugnaba una religiosidad muy interiorizada que aspiraba a lograr la unión mística con Viṭṭhala, en especial mediante la recitación de sus nombres, y el abandono del culto exterior de las imágenes, las *pūjās* y las peregrinaciones. Otros santos *vārkarīs* posteriores, como Eknāth (siglo XVI) o el popularísimo Tukārām (c. 1568-1650), por el contrario, siguieron practicando el tradicional culto *saguna* de las imágenes.

g) LA INFLUENCIA MUSULMANA. KABĪR Y NĀNAK

Los musulmanes llegaron a la India a principios del siglo VIII. Tras diversos avatares, gran parte del norte del subcontinente acabó bajo el dominio musulmán del Sultanato de Delhi (1206-1526) durante toda la baja Edad Media. Al sultanato sucedió el imperio de los mogoles, pueblo de origen centroasiático y religión musulmana, que dio lugar hasta el siglo XVIII a una de las épocas más gloriosas de la

cultura india. Las relaciones entre el Islam y el hinduismo fueron generalmente hostiles o, a lo sumo, de indiferencia mutua. El emperador mogol Akbar, que reinó brillantemente durante toda la segunda mitad del siglo xvi, intentó crear una nueva religión universal y tolerante, que incluyera los elementos comunes de todas las grandes religiones conocidas. Como suele suceder en estos casos, el experimento concluyó cuando él murió y sus sucesores volvieron a la anterior política intolerante y violenta contra los no musulmanes.

La reacción principal de la cultura hindú frente al invasor musulmán fue una reafirmación de los valores tradicionales ortodoxos en los reinos hindúes —los *rājputs*, Vijayanagar, los *marāthas*—, que lucharon contra los musulmanes intentando emular el espíritu de los héroes de las epopeyas y sembrando así las semillas del posterior nacionalismo hinduista. Mucho menor ha sido la influencia mutua entre ambas religiones. Entre los musulmanes indios, por ejemplo, se generó un sistema de castas similar al de los hindúes. En general ambas comunidades han estado juntas pero incomunicadas, como el agua y el aceite, con relaciones tensas y desconfiadas que en ocasiones han desembocado en graves y sangrientos conflictos hasta la actualidad. La mayor interacción entre ambas comunidades se ha dado en el mundo de los místicos, menos dependientes de las formalidades exteriores y más volcados hacia la experiencia espiritual profunda, que se asemeja más en todas las religiones.

Uno de los resultados del contacto de ambas místicas fueron los *sant* del norte, serie de personajes religiosos iniciada en el Punjab en el siglo xiv a partir de influencias śaṅkarianas, *vaiṣṇavas*, sufíes y *nāth* (12d) y que predicaban una devoción *nirguṇa*, es decir, «sin cualidades», el culto de una divinidad inefable, sin forma ni atributos antropomórficos. Ese ser, al que designaban con nombres generalmente *vaiṣṇavas* como Rām, Hari, etc., sería la realidad única, y todo lo demás sería *māyā*, ilusión. La vuelta a Dios se lograría mediante la repetición de su nombre y la

gracia del *guru*. El culto exterior, la adoración de imágenes, las peregrinaciones, los sacerdotes, el sistema de castas, etc. serían otras tantas formas de idolatría y superstición opuestas a la verdadera actitud religiosa universal querida por lo divino. Las canciones de estos *sant* se difundieron por todo el norte de la India durante el siglo xvi y siguen cantándose en la actualidad. Los dos *sant* septentrionales más importantes fueron Kabīr y Nānak.

Kabīr (siglo xv), nacido en Benarés en una familia musulmana de tejedores, fue el más popular e influyente de los *sant* del norte. Es venerado por hinduistas y musulmanes y, aunque no escribió nada, era un predicador tan formidable que sus canciones y poemas en hindi se difundieron rápidamente por todo el norte de la India. Tenía una idea muy negativa de la vida mundana; pero también estaba en contra de las prácticas religiosas ortodoxas, tanto hinduistas como musulmanas, del *yoga*, los textos sagrados, etc. Aunque empleaba nombres de Dios *vaiṣṇavas*, su concepción de lo divino tendía a ser impersonal, una especie de Uno sin cualidades que habría que buscar en el interior de uno mismo hasta desaparecer en Él. Aunque no fundó ninguna orden o secta, algunos de sus discípulos se agruparon formando el *kabīr panth*, congregación que sigue existiendo actualmente.

Nānak (1469-1539) nació en Punjab en el seno de una familia de guerreros. La religiosidad que predicaba, iconoclasta como la de Kabīr, se oponía especialmente al ascetismo, las mortificaciones y el celibato. Era una religión para personas de familia que vivían en la sociedad. Conservaba muchas de las creencias del hinduismo, pero combinadas con un estricto monoteísmo de un Dios sin forma simbolizado por la sílaba *om*. Aunque tenía discípulos hindúes y musulmanes, él mismo no se consideraba miembro de ninguna de ambas religiones. De creer a sus hagiógrafos, sus giras de predicación lo llevaron por toda la India e incluso fuera de ella. Proponía un camino devocional basado en la repetición del nombre de Dios y el canto comunitario (*kīrtan*), siempre bajo la guía de un *guru*. Sus enseñanzas

fueron convertidas por sus sucesores en una nueva religión, el sikhismo (de *sikh*, «discípulo»), que gradualmente se fue separando del hinduismo y el Islam hasta formar una religión independiente, con su propia revelación recogida en el *Ādi Granth*, colección de textos de los *gurus sikh* y los *sant* anteriores a ellos.

h) OTROS SANTOS POETAS. EL CULTO DE RĀMA

A Mīrābai (c. 1498-1546), la más famosa de las santas medievales, también se la cuenta a veces entre los *sant*. Era una princesa de Rājasthān, gran devota de Kṛṣṇa, que, tras enviudar, se entregó al culto de su dios amado en el templo local, cantando, bailando y relacionándose con personas de todas las clases, con el consiguiente disgusto de su regia familia. Por fin, renunció al mundo y se instaló definitivamente en Dvārakā, supuesta capital del antiguo reino de Kṛṣṇa. Fue una gran poeta, cuyas canciones devocionales, en las que combina la tradicional devoción *saguna* (por el Dios con atributos) con la espiritualidad *nirguna* (del Dios sin forma), se cantan aún por toda la India.

Otro célebre santo poeta fue Sūrdās (c. 1483-1563), un asceta mendicante ciego que vagaba por las ciudades y las aldeas entonando sus propias canciones devocionales en hindi, que narran episodios de la vida de Kṛṣṇa o en las que se dirige a este dios. La secta de Vallabha (11e) lo considera uno de sus santos, pero Sūrdās no perteneció a ningún *saṃpradāya* y sus canciones son muy populares entre toda clase de devotos de Kṛṣṇa.

En los apartados 7e y 8c ya hemos mencionado al dios Rāma. Durante la Edad Media su culto se fue extendiendo por el norte de la India y a finales de dicha época «Rām» era el nombre más extendido en la región para designar a la divinidad suprema. El culto de Rāma, Sītā y Hanumān se extendió por toda la India, pero ha llegado a ser especialmente popular en el noroeste, teniendo como centros religiosos más importantes las ciudades de Ayodhyā y Ja-

nakpur, supuestas capital del reino de Rāma y lugar de nacimiento de Sītā, respectivamente. Por todo el norte de la India, y en especial en Rāmnagar, cerca de Benarés, son importantes las representaciones anuales de la *rāmīlā*, en la que se escenifican los episodios del *Rāmāyaṇa*. La secta ramaísta más destacada es la de los *rāmānandīs*, orden ascética de renunciantes fundada por Rāmānanda (siglo xv?) y cuya teología procede del *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja (11c). Si incluimos estas líneas sobre el ramaísmo en un apartado dedicado a santos poetas *vaiṣṇavas* es porque uno de los más grandes e influyentes de ellos, Tulsīdās (c. 1532-1623), perteneció a esta tradición. Tulsīdās vivió en Benarés y su obra principal, *Rāmcaritmānas* («El lago de los hechos de Rāma»), una versión muy devocional del *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, se convirtió tanto en la obra fundamental del ramaísmo septentrional como en el texto hindi más venerado y, probablemente, la obra más importante de la literatura en dicha lengua.

Cuadro II

RELACIÓN ENTRE EL BRAHMAN,
LAS ALMAS Y EL MUNDO
(RĀMĀNUJA: VEDĀRTHA SAṂGRAHA,
DOS FRAGMENTOS)

Se nos puede preguntar: «¿Cuál es tu punto de vista definitivo? ¿Afirmas la identidad, o la diferencia, o tanto la identidad como la diferencia? ¿Cuál de estas tres perspectivas constituye en tu opinión la interpretación correcta del *vedānta*?» La respuesta es que aceptamos los tres puntos de vista, ya que los tres se hallan en los *vedas*. Afirmamos la identidad porque sólo existe el *brahman*, y las otras entidades sólo son aspectos suyos. Afirmamos la identidad en la diferencia porque, al ser todas las sustancias materiales y espirituales aspectos del *brahman* único, éste se encuentra particularizado en esas diferencias. Afirmamos la diferencia porque los tres principios —las almas sensibles, los entes no sensibles y el Señor— son diferentes en su naturaleza y sus atributos, y sus características no pueden intercambiarse (117).

Así pues, el *brahman* supremo es el océano de infinitos e insuperables atributos excelentes, que trasciende todo mal y cuya gloria no conoce límites, y que posee condescendencia, compasión y belleza incomparables. Es la realidad substancial o primaria. El alma individual es, por el contrario, la realidad accidental o secundaria. Si el aspirante medita en el Supremo con plena conciencia de esta relación entre el Señor como la entidad principal y él como la entidad subsidiaria, y si el *brahman* supremo en quien ha meditado así se convierte en máximo objeto de su amor, el propio *brahman* lleva a cabo la salvación del devoto (243).

EL CULTO DE ŚIVA

a) VARIEDADES DE ŚAIVISMO

Ya hemos tratado sobre la historia de la figura del dios Śiva y de su culto —el śaivismo— en varios lugares (2a, 2e, 4g, 8a, 8d). Como hemos visto, se conservan testimonios de la existencia del śaivismo desde los últimos siglos a.C., y sabemos que desde principios de la era cristiana el culto de Śiva ya estaba bastante extendido, y que en el siglo II d.C. había sectas que tenían a este dios como principal objeto de culto. En este capítulo describimos las principales corrientes y sectas *śaivas*. Hay que recordar, sin embargo, que gran parte de los devotos de Śiva —como los de los demás dioses— no pertenecen a ninguna secta particular sino que sencillamente han adoptado a este dios como su *iṣṭa devatā* o deidad personal. Además, hay que distinguir entre el śaivismo puránico, ortodoxo o *smarta* en sentido amplio (véase 10f), que se halla presente, por ejemplo, en el *Līṅga purāṇa* y el *Śiva purāṇa*, y el śaivismo sectario, casi siempre tántrico. Dentro del śaivismo sectario cabe distinguir a su vez entre las sectas u órdenes ascéticas, como la de los *pāśūpatas*, y las corrientes más amplias, dirigidas principalmente a los laicos, como el *śaiva siddhānta*. El śaivismo es un culto con una mayor tendencia a lo ascé-

tico y lo heterodoxo que el vaiṣṇavismo, corriente ésta más orientada a las personas de familia y más propensa a asumir las normas e instituciones sociales convencionales.

b) LOS PĀŚUPATAS Y LOS KĀLĀMUKHAS

La secta u orden ascética *śaiva* más antigua de la que tenemos noticia y una de las más influyentes es la de los *pāśupatas* o devotos de Paśupati, «el señor de los animales», uno de los epítetos de Śiva. Fundada probablemente por Lakuliśa en torno al siglo II d.C., fue importante entre los siglos VII y XIV en el sur de la India y se extinguió alrededor del siglo XV. Se conservan dos textos de la escuela: el *Pāśupata sūtra* y la *Gaṇakārikā*. La orden, a la que sólo podían pertenecer varones *brāhmaṇas*, no se consideraba opuesta a la ortodoxia brahmánica sino portadora de una segunda revelación que completaba o culminaba la védica.

La teología *pāśupata* era monoteísta, ya que tenía una concepción personal y soberana de lo divino; y «dualista» (*dvaita*), pues afirmaba que *pati* («el Señor»), *paśu* («los animales», es decir, las almas individuales) y *pāśa* («las cadenas», el mundo) eran realidades diferentes e interrelacionadas. La salvación consistía en una unión estrecha con Śiva a la que se llegaba por la gracia de éste y mediante una práctica espiritual (*sādhana*) con tres etapas principales:

- 1) Práctica del culto a Śiva viviendo en un templo en compañía de un *guru*.
- 2) Vivir entre la gente corriente, pero comportándose como un loco para ser despreciado y extinguir así el *karman* negativo.
- 3) Vida retirada en un lugar apartado, habitando finalmente en un campo de cremación.

Muy relacionada con los *pāśupatas* estaba la orden *kālānmukha*, también teísta pero más radical y heterodoxa, cuyos miembros —igual que los *kāpālikas* (12d)— porta-

ban calaveras, iban cubiertos de cenizas y desgredados, etc., a imitaci3n de Śiva. Esta secta, que se consideraba v3dica pese a lo heterodoxo de sus pr3cticas, fue importante en el sur de la India entre los siglos IX y XIII, pero tambi3n acab3 extingui3ndose.



13. Templo de la playa de Mahābalipuram. Siglo VIII. Tamil Nadu

c) EL ŚAIVA SIDDHĀNTA

El *śaiva siddhānta* se originó en Cachemira alrededor del siglo VII d.C. Inicialmente era un sistema tántrico dualista muy centrado en la liturgia ritual. Posteriormente fue sustituido en aquella región por las tradiciones monistas del llamado śaivismo de Cachemira (12e), pero se aclimató en el sur de la India, donde se combinó con el śaivismo extático de los *nāyaṇār*, convirtiéndose en una forma de religiosidad muy devocional. Los *nāyaṇār* (siglos VI-IX) fueron sesenta y tres santos devotos de Śiva, unos históricos y otros legendarios, que expresaron su efusivo amor por el dios en apasionados himnos y poemas devocionales en tamil (véase 11b sobre la religiosidad tamil) que siguen cantándose en la actualidad. Entre ellos destaca Māṇikkavāṣaṅgar (siglo IX), el mayor poeta del śaivismo tamil y uno de los santos más venerados en la región.

El *śaiva siddhānta* recibió el apoyo de los reyes de la dinastía Coḷa (siglos XI-XIII). Durante esa época se construyeron grandes templos como el de Cidambaram, y el budismo y el jainismo, poco arraigados en el pueblo, desaparecieron ante el empuje de la nueva religiosidad devocional. Desde allí el devocionalismo *śaiva* se extendió hacia el norte, influyendo por ejemplo en los *liṅgāyat* (12f). Actualmente el *śaiva siddhānta* sigue estando muy extendido en el sur de la India.

Los *siddhāntin* aceptan como textos sagrados, además del *corpus* védico, veintiocho *āgamas* (textos en sánscrito de carácter predominantemente ritual, compuestos en el norte a partir del siglo VII), doce *tirumurai* (colecciones de poemas devocionales en tamil reunidos alrededor del siglo X) y catorce *meykaṇṭasāstras* (tratados teológicos en tamil de los siglos XIII y XIV).

Ideológicamente, aceptan la división *pāśupata* de la realidad en tres clases de sustancias (*padarthas*): *pati* («el Señor», Śiva, omnipresente, omnipotente y omnisciente, que hace todo por medio de su *śakti*), *paśu* («los animales»,

las almas individuales que dependen completamente de Śiva) y *pāśa* (el mundo al que están atadas las almas por el desconocimiento de su estrecha vinculación con Śiva). Es un monoteísmo *dvaita* («dualista»), en que las almas y el mundo son irreductibles a la divinidad. La ontología del *śaiva siddhānta* defiende la existencia de treinta y seis principios (*tattvas*): cinco principios puros (como Śiva, su *śakti*, etc.), siete mixtos (las almas, la fuerza creativa o *māyā*, etc.) y veintisiete impuros (que, empezando con *prakṛti* —la naturaleza material—, reproduce aproximadamente la lista del *sāṃkhya* clásico —6d—).

La liberación consiste en el descubrimiento de la unidad del alma con Śiva y la consiguiente comunión amorosa eterna entre ambos. Esta salvación sólo puede lograrse por la gracia de Śiva. Lo único necesario para salvarse es la fe y el amor por el divino, que se expresan y se potencian mediante el servicio, el culto externo, la meditación y el *japa* (recitación repetida) del *mantra OM namah Śivāya* («Om, saludo a Śiva»), realizado tras ser iniciado en él por un maestro y bajo la guía de éste. El carácter directo y personal de la relación devocional con Śiva relativiza las normas e instituciones sociales, lo que ha provocado la relajación de las distinciones de casta y, en ocasiones, ha dado lugar a comportamiento excéntricos derivados del entusiasmo religioso.

d) LOS KĀPĀLIKAS Y LOS NĀTHI

Poseemos pocas informaciones seguras sobre los *kāpālikas*. Parece que se trataba de una orden ascética tántrica que existió entre los siglos v y xv y que rendía culto a las formas feroces de Śiva y de la Diosa. Debía su nombre, «los de la calavera», al hecho de que llevaban una escudilla de limosnas hecha con una calavera, un bastón con otra calavera en el extremo, el cuerpo cubierto de cenizas, el cabello desgreñado y vestiduras de pieles de animales, todo esto a imitación de Śiva en su advocación de

Kāpalin, en la que tenía que llevar un cráneo como penitencia por haberle cortado a Brahmā una de sus cinco cabezas.

Eran una secta muy heterodoxa, a la que se acusaba de realizar orgías y prácticas necrofílicas. Probablemente llevaran a cabo ritos sexuales y ofrecieran a Śiva carne y vino en lugar de los vegetales y los productos lácteos de las *pūjās* hinduistas convencionales. Debió de ser en el ambiente de los *kāpālikas* donde se escribieron los *bhairava tantras*, de carácter mucho menos ortodoxo que los *āgamas* del *śaiva siddhānta* y base de gran parte del tantrismo *śaiva* y *śākta* posterior; en particular de la importantísima corriente *kaula*, a la que hemos aludido en 10c.

Actualmente los *kāpālikas* no existen como tal orden, pero sigue habiendo muchos ascetas *śaivas* que conservan el mismo aspecto, entre los cuales algunos todavía practican un modo de vida semejante al de los antiguos *kāpālikas*.

Los *nāth* fueron una orden ascética, quizá procedente del culto de Kubjikā (10c), cuyo maestro más conocido fue el legendario *yogin* Goraknāth, que vivió en algún momento entre los siglos X y XIII. En el seno de esta tradición se desarrolló la práctica del *hathayoga* o *yoga* del control del cuerpo (10b). Aunque la orden como tal se extinguió, su influjo fue grande y linajes ascéticos derivados de ella han llegado hasta nuestros días.

e) EL «ŚAIVISMO DE CACHEMIRA»

Se suele llamar «śaivismo de Cachemira» a diversas corrientes tántricas con influencia *kāpālika* y *kaula* (10c) y teología no dualista —procedente probablemente del budismo *mahāyāna* y el *advaita vedānta*— que florecieron en esa región entre los siglos IX y XI y después se extendieron por otras zonas de la India ejerciendo una gran influencia. La invasión musulmana de Cachemira en el siglo XI acabó prácticamente con el śaivismo local; pero to-

davía hoy quedan algunos representantes del culto no dualista de Śiva, tanto en Cachemira como en otras partes del subcontinente.

Como el desarrollo del śaivismo de Cachemira es muy complejo y las relaciones entre las diversas corrientes no siempre son claras, me limito a continuación a exponer algunas ideas generales sobre las escuelas *krama*, *trika* y *pratyabhijñā*.

La escuela *krama* surgió del culto *kāpālika* (12d). Nació en el norte de la India antes del siglo IX y desde entonces siguió desarrollándose en Cachemira y recibiendo la influencia del kaulismo (10c). Rendía culto a la diosa Kālī y a la «secuencia» (= *krama*, de ahí el nombre) de deidades feroces que emanaban de ella. Inicialmente el culto consistía en rituales de posesión por la diosa, que después fueron transformándose en prácticas espirituales destinadas a alcanzar la iluminación, la experiencia directa de Kālī como la Conciencia Universal. La tradición *krama* influyó en la *trika* y se combinó con ella, aunque también siguió existiendo como escuela independiente, que desde alrededor del siglo XII se extendió por el sur y otras regiones de la India y que actualmente está presente en Nepal.

La escuela *trika*, de influencia *kāpālika* y *kaula*, quizá se originase fuera de Cachemira, pero allí es donde alcanzó su pleno desarrollo. Quizás deba su nombre a que rendía culto a tres formas de la *śakti* llamadas las *yoginīs*. Inicialmente (antes del siglo IX) era una doctrina para renunciantes que incorporaba prácticas antinómicas, pero ya en Cachemira recibió la influencia del *krama*, adoptó el culto a Kālī y acabó llegando a los *brāhmaṇas* cabezas de familia y convirtiéndose en la base ritual del śaivismo no dualista. En la última fase de su desarrollo se unió con la metafísica *pratyabhijñā*, afirmando la identidad de la tríada Śiva-*śakti*-alma individual y autointerpretándose como la síntesis final de todas las formas de śaivismo. La escuela *trika* influyó en la *śrī vidyā* (11c), cuyos rituales sustituyeron a los de aquella en el ámbito *śaiva* no dualista alrededor del siglo XI.

La escuela *pratyabhijñā* o «del reconocimiento», cuyo texto básico son los *Śivasūtras* de Vasugupta (siglo ix), es una elaboración teológica no dualista que asumió y dio fundamento teórico a los contenidos prácticos de las corrientes *kaula*, *krama* y *trika*. La afirmación básica de la escuela es que sólo existe Śiva, la Conciencia Pura. En su seno se produce una vibración (*spanda*) que da lugar al despliegue o emanación gradual del universo entero con todos sus niveles, del más puro al más impuro. La escuela del reconocimiento aceptó los tres *padarthas* y los treinta y seis *tattvas* del *śaiva siddhānta* (12c), pero no como realidades separadas sino como proyecciones o apariencias distintas de la única realidad no dual. La liberación se consigue llegando por la meditación al *samādhi* (absorción), en el que se experimenta y se «reconoce» la identidad profunda de uno mismo con Śiva.

El principal representante de la escuela del reconocimiento fue Abhinavagupta (c. 975-1025), cuya obra más importante es el enciclopédico *Tantrāloka*, que articuló en una grandiosa síntesis las diferentes escuelas *śaivas* mencionadas en este apartado y a quien se considera uno de los más grandes pensadores de toda la historia del hinduismo. Este śaivismo de Cachemira integrado, presidido por la teología *pratyabhijñā* y que encuentra su culminación en la figura de Abhinavagupta, influyó mucho en el brahmanismo *smārta* (10f).

f) LOS VĪRĀŚAIVAS O LIṅGĀYAT

Los *vīraśaivas* («śaivas heroicos») o *liṅgāyat* («portadores del *liṅga*») son una secta fundada por Basavaṇṇa en el siglo xii y que acabó sustituyendo a los *pāśupatas* y los *kālāmukhas* en la región de Karṇāṭaka. Parecen representar una reacción del fondo drávida indígena frente al dominio de lo ariobrahmánico, ya que rechazan las desigualdades sociales (castas, discriminación de la mujer), el matrimonio infantil y otros usos brahmánicos, así como el

culto de imágenes en los templos, los sacrificios, las peregrinaciones y otros aspectos externos del hinduismo.

La teología de los *liṅgāyat* se denomina *viśeṣādvaita*, «no dualismo con distinciones», y es semejante al *viśiṣṭādvaita* de Rāmānuja (11c), del que quizá proceda. Afirma que Śiva, el ser único, actúa por medio de su *śakti* y se manifiesta como el mundo y las almas individuales, que son aspectos eternos suyos.

La práctica *viraśaiva* combina la devoción con el tantrismo. Llevan un pequeño *liṅga* atado al cuello —de ahí la denominación de *liṅgāyat*— al que rinden culto todos los días. Cada fiel tiene un *guru* del que recibe la iniciación religiosa y al que adora como manifestación especial de Śiva. Tienen sus propios sacerdotes no brahmánicos, los *jaṅgamas*, que realizan los escasos rituales de la secta, y repiten el *mantra* «*namah Śivāya*» («me postro ante Śiva») para cultivar la conciencia continua de la divinidad. La liberación se logra por la devoción, y consiste en la unión con Śiva, aunque sin perder completamente la individualidad personal.

Los *viraśaivas* poseen una rica literatura religiosa en distintas lenguas, en la que destacan los *vacanas* («dichos») en lengua *kannāḍa*, una colección de sermones, poemas e himnos devocionales compuestos por los santos de la secta (cuadro 12). Las cinco sedes principales de ésta se encuentran en Kedārnāth, Srīśaila, Balehalli, Ujjain y Benarés. Actualmente hay varios millones de *liṅgāyat*, la mayoría en el estado de Karnāṭaka.

Cuadro 12

TRES VACANAS DE BASAVAṆṆA

125. Los molinos de agua inclinan la cabeza.
 ¿Y qué? ¿Los vuelve eso devotos del Señor?
 Las tenazas juntan las manos.
 ¿Y qué? ¿Pueden servir humildemente al Señor?
 Los loros recitan.
 ¿Y qué? ¿Pueden leer al Señor?
 ¿Cómo pueden los esclavos del Deseo
 conocer los modos de los que se le han entregado,
 o lo que sienten éstos allí donde se hallan?
820. Los ricos construyen templos para Śiva.
 ¿Qué haré yo, un pobre hombre?
 Mis piernas son columnas;
 mi tronco, el santuario;
 la cabeza, una cúpula de oro.
 Escucha, oh Señor de los ríos que se encuentran:
 las cosas inmóviles [el templo] caerán,
 pero las móviles [el *liṅga*] permanecerán para siempre.
831. No rindo culto,
 no doy limosna,
 ni siquiera soy un mendigo
 sin tu gracia, oh Señor.
 Hazlo todo tú, Señor de los ríos que se encuentran,
 como hace la señora
 cuando las sirvientas están enfermas.

13

EL HINDUISMO CONTEMPORÁNEO

a) INFLUENCIA OCCIDENTAL Y CRISTIANA Y REACCIONES HINDUISTAS

Ya desde el siglo vi consta la presencia de cristianos nestorianos y sirios en el sur de la India. A finales del siglo xv llegaron los portugueses, a los que siguieron los holandeses, daneses, franceses e ingleses. Aunque ya entonces los misioneros cristianos iniciaron sus actividades, logrando gran número de conversiones en Goa y parte de Ceilán, la influencia del cristianismo y Occidente sólo empezó a ser importante desde finales del siglo xviii. Para 1720 el imperio mogol había perdido todo su poder, y desde mediados de siglo los ingleses se convirtieron en la potencia dominante en el subcontinente, que fue incorporado al imperio británico en 1858. «La joya de la corona», por primera vez completamente unificada, logró la independencia en 1947, dividiéndose entonces en Pakistán, predominantemente musulmán, e India, mayoritariamente hinduista.

La influencia de Occidente en el hinduismo ha sido importantísima y creciente desde el siglo xviii. La cultura hindú no ha podido permanecer indiferente ante el empuje de la modernidad occidental, y en su seno se han producido diversas reacciones frente a ella.

Inicialmente, la religiosidad tradicional se opuso a las

novedades, como había sucedido antes en Occidente, con la agravante de que no eran valores surgidos en la propia cultura sino importados por unas potencias extranjeras que oprimían y explotaban a los indios. Posteriormente, ciertos sectores intelectuales, fascinados por las nuevas ideas, repudiaron la cultura y la religión tradicionales y se pasaron con armas y bagajes a alguna de las ideologías occidentales modernas, como el marxismo, el liberalismo, etc. Muchos de ellos pensaban que la religión no era más que una superstición anticuada estrechamente vinculada al subdesarrollo de su país. Algunos se volvieron ateos militantes y los más moderados se convirtieron en agnósticos partidarios de la secularización de la sociedad y la sustitución del orden brahmánico por otro basado en los ideales de la modernidad occidental.

A lo que se han convertido pocos hinduistas —y casi siempre de castas bajas, aspirando a un ascenso en la escala social— es al cristianismo, que sigue siendo una religión muy minoritaria en la India. La mayor parte de los hinduistas acepta sin dificultad que Jesús es *una* encarnación de Dios, *un* salvador; pero cuando los misioneros les dicen que es el único o el definitivo se encogen de hombros pensando que se trata de la típica exageración de las personas muy devotas de un dios o de un *guru*. Eso no les impide venerar a los santos cristianos, postrarse ante las imágenes de las iglesias y celebrar las fiestas de esta religión. El hinduismo tiende a asimilar e integrar en su seno todo lo que se le acerca. En las comunidades cristianas más antiguas, por ejemplo, han surgido castas tan endogámicas como las del hinduismo ortodoxo. El cristianismo indio está intentando «inculturarse» en la civilización hindú, crear un cristianismo genuinamente indio, en el que el mensaje cristiano se adapte al medio cultural, no sólo en la liturgia y los símbolos externos sino incluso en la espiritualidad y la teología. A veces se trata de una estrategia proselitista; pero cuando la inculturación es sincera los límites entre las religiones se difuminan y el cristianismo tiende a convertirse en una variedad más del hin-

duismo, con los consiguientes reparos de los sectores cristianos más conservadores.

La reacción ante la influencia occidental y cristiana que ha acabado predominando no ha sido ni el rechazo sin matices ni la conversión total, sino una posición intermedia: muchos hinduistas han aceptado la bondad de algunos valores de la modernidad occidental y han adaptado a ellos su religiosidad. Conservan del hinduismo tradicional lo que es compatible con los ideales de científicidad, racionalidad, derechos humanos y democracia. El resultado ha sido un hinduismo a la altura de los tiempos que, sin abandonar los contenidos esenciales de la tradición, está dispuesto a afrontar los retos de la modernidad.

En los siguientes apartados describimos los principales hitos de la historia de este neohinduismo ecléctico e ilustrado, empezando por los movimientos y personajes que intentaron una renovación del hinduismo en el siglo XIX: el Brāhmo samāj, el Ārya samāj y Rāmakṛṣṇa-Vivekānanda.

b) EL BRĀHMO SAMĀJ

Rām Mohan Roy (1772-1833), llamado a veces «el padre de la India moderna», fue un *brāhmaṇa* bengalí que, influido por el Islam, el cristianismo y la educación occidental traída por los británicos, fundó en 1828 el Brāhmo Samāj («la sociedad del *brahman*»), el primer movimiento hinduista de reforma, que pronto contó con una buena cantidad de miembros procedentes de los sectores más cultos y occidentalizados de la población.

El Brāhmo Samāj defendía unas ideas que consideraba la esencia común de todas las religiones, una especie de deísmo racionalista y ético que Roy creía encontrar en las *upaniṣad* y que sería lo sustancial de un hinduismo originario purificado de supersticiones epicopuránicas. Rechazaba, por ello, el culto de las imágenes, el ritualismo, el politeísmo, la autoridad de los sacerdotes e incluso la reencarnación y la ley del *karman*. El culto público del Brāhmo

Samāj consistía en reuniones muy semejantes a las del cristianismo reformado, en las que se leían textos, se pronunciaban sermones y se cantaban himnos. La creencia en una naturaleza humana racional común les hacía aspirar a una fraternidad humana universal y a subrayar la importancia de la educación y la necesidad de un cambio en la sociedad. Por ello, rechazaban la poligamia, las castas, la *satī* (la cremación de las viudas en la pira de su marido, prohibida en 1829 gracias a la campaña del Brāhmo Samāj), etc.

El sucesor de Roy fue Debendranāth Thākur (1817-1905), que dio al Samāj un carácter más hinduista logrando de ese modo un gran aumento del número de miembros. Pero en 1866 se produjo el cisma de Keśab Candra Sen (1838-1884), al que siguieron la mayor parte de los afiliados y que, muy influido por el cristianismo, centró sus esfuerzos en la filantropía y la acción social, en la lucha por el progreso social, la educación y la emancipación de la mujer (defendiendo, por ejemplo, el derecho de las viudas a casarse), y contra las castas, el culto de objetos, el matrimonio infantil, etc. Al final de su vida, tras una nueva escisión en el Samāj y bajo la influencia de Śrī Rāmakṛṣṇa (13d), su énfasis se desplazó hacia lo espiritual y la predicación de la «nueva revelación», una religiosidad universal y sincretista capaz de integrar las aportaciones de Oriente y Occidente.

El Brāhmo Samāj ha seguido existiendo hasta la actualidad, pero sin la vitalidad que poseyó en el siglo XIX. Habiendo cumplido su misión de acercar el hinduismo a la modernidad, fue sustituido por corrientes más capaces de entroncar con el hinduismo tradicional, ya que tanto la teología como el culto del Brāhmo Samāj resultaban poco atractivos, demasiado abstractos y fríos, para la mayor parte de los hinduistas.

c) DAYĀNANDA Y EL ĀRYA SAMĀJ

Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) es el nombre monástico adoptado en 1847 por un *brāhmaṇa* de Gujerat que, perdida la fe en los ídolos de la religión popular, vivió desde entonces hasta 1860 como monje errante, buscando la liberación. Ese año se instaló en Mathurā, donde estudió la lengua sánscrita y los *vedas* bajo la dirección de un *guru*. Desde 1863 dedicó su vida a la predicación de un hinduismo purificado de supersticiones. En 1873 entró en contacto con el Brāhmo Samāj, cuyos miembros le convencieron de que debía predicar en *hindi*, la lengua popular, no en el sánscrito de las élites cultas. En 1875 fundó el Ārya Samāj, la «sociedad de los nobles» —nobles moralmente, no hereditariamente—, destinada a llevar a cabo las reformas que proponía y cuyos miembros eran en su mayor parte comerciantes y profesionales.

Los estudios de Dayānanda le habían convencido de que la única revelación verdadera era la contenida en las *saṃhitās* de los *vedas*, en las que no sólo creía descubrir un monoteísmo ético y racional sino incluso toda la ciencia y la técnica modernas: las matemáticas, el ferrocarril, el telégrafo, etc. Ese hinduismo originario sería de ese modo una religión más universal y más aceptable racionalmente que el Islam y el cristianismo, las religiones rivales. Esta pretensión de volver al hinduismo original le hizo rechazar gran parte de los desarrollos postvédicos: las castas, los privilegios de los *brāhmaṇas*, casi toda la *smṛti* (textos religiosos no védicos), la mentalidad y las tradiciones epicopuránicas, muchos rituales y ceremonias, el *yoga* y el *vedānta*, el matrimonio forzado e infantil, etc.

La teología de Dayānanda era *dvaita* (dualista): sólo existe un Dios, del que todos los dioses de la *Ṛgveda saṃhitā* son nombres distintos. Además también existen infinitud de almas espirituales y el universo material, ambos eternos. Las almas se reencarnan una y otra vez y, cuando actúan correctamente, se salvan llegando a la beatitud de

la compañía divina. Esta salvación, sin embargo, no es definitiva y, tras un período de unión con el divino, el alma se reincorpora al ciclo eterno de la reencarnación y la acción. La conducta correcta consiste en la realización de determinados rituales védicos que no requieren la intervención de sacerdotes, el estudio y la propagación del conocimiento védico y la promoción del bienestar social fomentando la educación popular y combatiendo la injusticia.

El Ārya Samāj, pues, defiende un hinduismo activo social y políticamente, comprometido con los derechos individuales pero también con una actitud muy defensiva de lo propio frente a lo que interpretaba como la agresión de los invasores musulmanes y cristianos. En el Ārya Samāj se gestó parte del posterior nacionalismo hinduista que luchó por la independencia de la India, así como actitudes en ocasiones intolerantes frente a las comunidades no hinduistas (13h). Todavía hoy en día el Ārya Samāj es una organización vigorosa que cuenta con más de un millón de afiliados.

d) RĀMAKRṢṢA Y VIVEKĀNANDA

Gadādhara Paṇḍita (c. 1834/36-1886), más conocido como Śrī Rāmakṛṣṇa, era un *brāhmaṇa* de una aldea de Bengala que fue nombrado sacerdote de un templo de Kālī a las afueras de Calcuta. Ya de pequeño había experimentado éxtasis devocionales y, una vez en el templo, emprendió una apasionada búsqueda espiritual de la visión de la Madre Divina. Finalmente tuvo éxito y logró instalarse en la conciencia ininterrumpida de Kālī, convirtiéndose así en un *jīvanmukta* («liberado en vida»). Después tuvo una maestra tántrica y un maestro *advaita* (no dualista), con los que aprendió a ver a Kālī en todas las formas del universo y comprendió que la diosa era en realidad la energía manifiesta del *nirguṇa brahman* (lo Absoluto sin atributos). También practicó el vaiṣṇavismo y el sufismo, e incluso

tuvo visiones de Jesús, llegando así a la conclusión de que todos los caminos llevan al mismo Dios, al que se puede adorar bajo cualquier forma o incluso contemplar impersonalmente, sin forma alguna.

Desde la década de 1870 empezaron a acudir a Rāma-kṛṣṇa muchos discípulos, entre ellos intelectuales de mentalidad moderna, como Keṣab Candra Sen (13b), atraídos por la espiritualidad abierta y aparentemente compatible con el mundo moderno enseñada por el místico, a quien muchos consideran aún hoy una encarnación divina.



14. Templo de Bṛhadīśvara, en Tanjore. Siglo xi. Tamil Nadu

Entre los discípulos de Rāmakṛṣṇa destaca Narendranāth Datta (1862-1902), más conocido por su nombre monástico de Svāmī Vivekānanda. Era un joven occidentalizado que estudiaba derecho y pertenecía al Brāhmo Samāj. En 1881 conoció a Rāmakṛṣṇa y, aunque al principio rechazaba su culto de un Dios con forma y su falta de compromiso social, acabó aceptándolo como su *guru*. La doctrina de Vivekānanda, a la que se ha llamado neovedānta, combinaba el *vedānta* no dualista con la devoción y el servicio a Dios en el prójimo, y recogía el pluralismo tolerante de su maestro.

Vivekānanda representó el hinduismo en el Parlamento de las Religiones de Chicago de 1893 (véase el cuadro 13). Era un brillante orador, y causó una gran impresión, mostrando el hinduismo como una religión profunda y tolerante. Su gran éxito le permitió recorrer los Estados Unidos dando conferencias, y muchos occidentales se hicieron discípulos suyos. En 1895 fundó en Nueva York la Vedanta Society, que todavía existe en nuestros días.

Cuando volvió a la India en 1897 fue recibido como un héroe nacional que había contribuido decisivamente a la recuperación del orgullo hinduista, tan maltrecho tras cuatro siglos de dominación musulmana y británica. Allí fundó la Rāmakṛṣṇa Mission, cuyo objetivo era servir espiritual y materialmente a la humanidad, difundiendo el mensaje del neovedānta y realizando actividades culturales, educativas, sociales y filantrópicas. La Misión se extendió rápidamente y cuenta con numerosos centros y *āśramas* (monasterios) por todo el mundo.

El neovedānta de Vivekānanda, que articula la espiritualidad tolerante y pluralista de Rāmakṛṣṇa con el compromiso social y la aceptación de la modernidad occidental, fue la primera formulación clara del hinduismo como religión universal, y su influencia en el hinduismo del siglo xx, en especial entre los sectores cultos de la población, ha sido enorme.

e) EL «RENACIMIENTO HINDÚ»

Y EL HINDUISMO COMO RELIGIÓN UNIVERSAL

Desde finales del siglo XIX a muchos hinduistas cultos les gusta hablar del «renacimiento hindú». Según esta ideología, la gloriosa civilización hindú antigua y medieval ha llegado a la actual situación de subdesarrollo por las invasiones extranjeras. Pero tras esa época oscura el hinduismo está resurgiendo orgulloso de su pasado y suficientemente flexible y abierto como para poder aceptar lo bueno que viene de fuera y ser el modelo y la base de la religión futura, una y múltiple a la vez, de la humanidad. La parte de la élite urbana occidentalizada que no ha abandonado las prácticas religiosas suele aceptar el valor de la racionalidad moderna, pero subordinándola a las creencias tradicionales adaptadas a la nueva situación. Piensan que Occidente puede aportar a la India progreso material, y que el hinduismo a su vez puede contribuir a reencantar un Occidente que ha perdido el espíritu.

Hasta no hace mucho el hinduismo era una «religión nacional»; o más bien, la religión de una cultura o un conjunto de pueblos interrelacionados. El proceso de modernización ha dado lugar a un nuevo hinduismo universal, que adopta elementos cristianos y occidentales, subraya lo ético y racional e insiste en la importancia de valores universales como la tolerancia, la igualdad, etc. Antes, para ser hinduista había que ser hindú, es decir, se tenía que haber nacido en una casta. Por ello, era imposible convertirse al hinduismo. Este nuevo hinduismo reinterpreta igualitariamente la institución de las castas: cada una de ellas representa una de las funciones necesarias para el bienestar social: la función intelectual y religiosa, el orden y el gobierno, las diversas profesiones y el trabajo manual. No se pertenece a estos grupos hereditariamente sino, como supuestamente sucedía al principio, según las cualidades y la vocación de cada uno. De este modo, al no ser la pertenencia a una casta hereditaria condición necesaria

para ser hinduista, cualquier persona que se identifique con esta tradición puede legítimamente sentirse dentro de ella.

Algunas de las ideas más extendidas y características de este hinduismo universalizado son:

1. El hinduismo no se basa en unos dogmas impuestos autoritariamente por una Iglesia centralizada y una jerarquía, sino en las experiencias de los místicos, desde los *r̥sis* védicos hasta los *gurus* actuales, que cada uno puede reactualizar en su propia vida.
2. La religión tiene distintos niveles, desde la religiosidad popular más grósera hasta la mística más elevada. Todos ellos son válidos para diferentes clases de personas, según su temperamento y grado de evolución espiritual. Igualmente, todas las religiones tienen una esencia común y apuntan hacia la misma salvación.
3. Hay una realidad divina, personal, impersonal o inconcebible, que es el fundamento de todo, que contiene en sí el universo y lo trasciende infinitamente. Todos los dioses y concepciones de lo divino son símbolos válidos de esa realidad única.
4. El cosmos, eterno y cíclico, es una manifestación de esa realidad divina. También lo son las almas, que se reencarnan y evolucionan gradualmente hasta que descubren su naturaleza divina y se funden o se unen con lo Uno.
5. Se puede llegar a la salvación o liberación por los diversos caminos tradicionales del hinduismo —sabiduría, devoción, concentración...— o por cualquier otra religión. El servicio desinteresado al prójimo, que es manifestación de Dios, es una manera privilegiada de rendir culto y abrirse a lo divino; pero también es legítimo dedicarse exclusivamente a la vida contemplativa.
6. La renuncia al mundo facilita la práctica espiritual, pero también se puede alcanzar la liberación lle-

vando una vida de familia. El cumplimiento concienzudo de los deberes sociales, laborales y familiares purifica la mente y permite ir avanzando hacia la liberación final.

Este hinduismo universal resulta muy atractivo no sólo para los hindúes cultos sino también para occidentales y extremoorientales con sensibilidad espiritual pero que se sienten insatisfechos con la religión en que han sido educados.

f) ALGUNOS «NEOHINDUISTAS» IMPORTANTES

Así pues, parte del hinduismo contemporáneo es un «neohinduismo» que combina los motivos indios tradicionales con una fuerte influencia de la modernidad occidental. En este apartado mencionamos a algunos de los representantes más destacados de este neohinduismo ilustrado.

El escritor Rabindranāth Tagore (1861-1941) era hijo del líder del Brāhmo Samāj Debendranāth Ṭhākur («Tagore» es la transcripción inglesa de su apellido). Recibió en 1913 el premio Nobel de literatura por su libro de poemas devocionales *Gītāñjali*. La influencia del Samāj, las *upanīṣad*, el vaiṣṇavismo devocional, la educación occidental y el cristianismo configuraron una visión del mundo mística, humanitaria y tolerante, basada en la experiencia religiosa íntima de un Dios inmanente en el mundo, con quien el alma aspira a unirse. El hinduismo renovado de Tagore rechazaba la renuncia al mundo, el ascetismo, el *yoga*, los rituales y la idolatría y se mostraba a favor de la intervención activa en la sociedad y el servicio a Dios en los pobres. El centro educativo y cultural de Śāntiniketan, fundado por Tagore y que sigue activo en nuestros días, subraya el valor del estudio de las artes en un entorno natural como medio para incrementar la conciencia del Dios que está presente en todas las cosas.

El hinduista más conocido entre nosotros es Mohandās

Karancand Gāndhi (1869-1948), que, tras estudiar derecho en Londres y ejercer de abogado en Sudáfrica, volvió a la India en 1915 y se convirtió en líder político independentista y reformador religioso y social. Luchó mediante la desobediencia civil por la independencia de su país, la reconciliación entre las comunidades que lo formaban, los derechos de los intocables (a los que llamaba *harijans*, «los hijos de Dios») y contra las castas y la injusticia social en general. En 1948, conseguida la deseada independencia, fue asesinado por un hinduista fanático.

Gāndhi se consideraba hinduista, pero los dioses y los rituales le interesaban poco, aunque no los condenaba. Diversas influencias —varias religiones, la educación occidental, Tolstoi...— se entrecruzaron en su visión del mundo. Para él, la verdad a la que aspiran todos los hombres es lo que las personas religiosas designan con el término «Dios». La búsqueda de ese Dios-verdad es un empeño tanto espiritual como social y político. Por eso hay que reinterpretar la ética tradicional de la no violencia (*ahimsā*) como lucha por la justicia y la independencia individuales y nacionales mediante la fuerza de la verdad (*satyāgraha*), sin recurrir a métodos violentos.

La vida y el pensamiento de Gāndhi son conocidos y respetados en todo el mundo, y su lucha no violenta por un mundo mejor ha sido asumida por algunos movimientos reivindicativos, como la lucha por los derechos civiles de los negros estadounidenses encabezada por Martin Luther King en los años 50 y 60 del siglo pasado.

Śrī Aurobindo (1872-1950), menos conocido en Occidente que los anteriores, se educó en Inglaterra y fue un relevante activista político independentista dispuesto a emplear medios violentos si era necesario. En 1908 lo encarcelaron y, a la salida de la cárcel, en 1910, se retiró en Pondicherry (India francesa) y se convirtió en un *yogin*, maestro espiritual y filósofo. Su pensamiento es una forma de *vedānta* afirmadora de la realidad del mundo, contra Śaṃkara, y muy influida por el evolucionismo. Según Śrī Aurobindo todo es Conciencia, que se manifiesta en distin-

tos niveles, el más bajo y último de los cuales es la materia. A este descenso de la creación sucede el ascenso evolutivo desde la materia inerte hasta la conciencia supramental. La evolución del cosmos se acelera y se hace deliberada mediante la práctica del «yoga integral», que une los *yogas* de la sabiduría, la devoción, la acción y el *tantra* y no busca sólo la liberación individual sino la divinización del cosmos entero. Tras la muerte de Śrī Aurobindo, su enseñanza se ha mantenido viva en muchos grupos de seguidores por todo el mundo, en su *āśrama* (lugar de retiro) de Pondicherry y en Auroville, una ciudad inspirada en sus enseñanzas.

También en la filosofía académica la combinación de lo indio y lo occidental ha dado frutos interesantes. Quizá el más importante filósofo académico indio haya sido el kantiano K. C. Bhattacharya (1875-1949), que reinterpretó fenomenológicamente la metafísica del *advaita vedānta* distinguiendo entre niveles de subjetividad cada vez más libres de lo objetivo. Pero el más conocido, sin duda, es Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), filósofo, diplomático y político, que fue presidente de la India de 1962 a 1967. Su pensamiento intenta integrar una religiosidad de corte universalista con una filosofía idealista. Se trata de un neo-vedānta que acepta la realidad del mundo, pero afirma que la realidad última es un Absoluto no dual. Articula, de ese modo, las teologías de Śaṅkara (10e) y Rāmā-ṇuja (11c), y desde ese punto de vista comenta, entre otros, los tres textos básicos (*prasthānatraya*) del *vedānta*: las *upaniṣad*, los *Brahmasūtras* y la *Bhagavadgītā*.

Actualmente la filosofía académica hinduista prosigue la tarea de actualización del pensamiento indígena en diálogo con la filosofía occidental contemporánea, y se ha incorporado plenamente al intercambio filosófico internacional realizando aportaciones relevantes en los distintos campos de la investigación. Sin embargo, en Occidente no se conocen suficientemente las tradiciones filosóficas hindúes y orientales en general, debido a un arraigado etnocentrismo que «desprecia cuanto ignora».

g) TRADICIÓN Y MODERNIZACIÓN

Casi todas las creencias, prácticas e instituciones brahmánicas e hinduistas que hemos descrito siguen vigentes en la actualidad: las doctrinas de la reencarnación, la ley del *karman* y la liberación; las diversas concepciones de lo divino, caminos de salvación y sectas; gran parte de la literatura religiosa; las escuelas filosóficas clásicas y medievales; la idea del *dharma* o deber sociorreligioso y la división de la sociedad según castas, edades, sexos, etc.; la mitología epicopuránica; el culto doméstico y público; las fiestas, las peregrinaciones, etc. La influencia islámica sólo se nota en algunos ámbitos muy reducidos. La del Occidente moderno es, por el contrario, casi omnipresente.

Sin embargo, conviene distinguir entre la modernización oficial y la modernización real de la India. Los valores oficiales son los de la racionalidad occidental moderna. La Constitución india de 1950 describe una república basada en los ideales laicos de libertad, igualdad y pluralismo político. Se abolieron oficialmente las castas, se prohibieron los matrimonios infantiles, los nobles locales perdieron su poder, se decretó la igualdad de la mujer... En realidad, cincuenta años después no se ha avanzado mucho hacia la modernización profunda de la India: los partidos políticos siguen buscando el apoyo de las autoridades religiosas; las castas siguen plenamente vigentes: hay más de cuatro mil reconocidas oficialmente; en los anuncios por palabras del *Times of India*, el diario más prestigioso del país, las ofertas matrimoniales están clasificadas por castas, lo que demuestra la persistencia de la endogamia incluso entre los sectores más cultos e ilustrados de la población.

Los campesinos siguen sometidos a la voluntad de los nobles locales y las mujeres siguen ocupando un lugar inferior al de los hombres. Cuando en los años ochenta una viuda se inmoló en la pira en la que ardía el cadáver de su marido, según la costumbre prohibida más de siglo y medio antes, muchas personas la consideraron una santa y

una heroína nacional, defensora de las verdaderas tradiciones de la India.

El hinduismo tradicional, pues, sigue siendo el eje de la sociedad hindú. En gran parte del medio rural la occidentalización o modernización es superficial y básicamente siguen en vigor las creencias y pautas de conducta que ya existían hace quinientos o mil años. Y recordemos que más de dos tercios de la población de la India viven en el campo. Pero la influencia occidental es imparable, y el proceso de modernización avanza inconteniblemente, sobre todo en las ciudades. El progreso técnico se impone por sí solo, igual que la industrialización y el capitalismo de consumo, cuyos valores sustituyen fácilmente a los tradicionales con la ayuda de la publicidad y los medios de comunicación. Esta secularización de las creencias y las formas de vida hace que disminuya el porcentaje de fieles hinduistas; pero se trata de un proceso todavía incipiente. Una gran mayoría de la población es creyente, aunque no siempre muy practicante. El número de neohinduistas o hinduistas ilustrados va en aumento. Entre los sectores más críticos se va difundiendo la tendencia a desmitologizar los contenidos religiosos y conservar sólo los compatibles con la racionalidad crítica. Frente a esta minoría, la mayoría de los fieles y la intelectualidad tradicional siguen interpretando literalmente los mitos y las creencias, y rechazan en muchas ocasiones las conclusiones de «los historiadores occidentales» cuando contradicen las narraciones mitológicas.

Como hemos visto en los apartados anteriores de este capítulo, desde el siglo XIX ha habido personas, organizaciones y movimientos que han luchado contra la injusticia social tradicional. En la actualidad tanto el movimiento feminista como los sectores más combativos de las castas inferiores siguen esforzándose por mejorar sus condiciones de vida y concienciar a una población todavía demasiado resignada a padecer la violencia estructural del sistema de las castas.

El hinduismo tradicional, en suma, sigue estando ma-

yoritariamente vigente en la India, aunque el proceso de secularización de la sociedad lo esté sometiendo, como a todas las demás religiones, a tensiones y dificultades que le brindan, sin embargo, una oportunidad única para librarse de lastres caducos y entrar con paso firme en el siglo XXI.

h) NACIONALISMO Y COMUNALISMO

Así pues, en el seno del hinduismo actual hay una tensión entre la tradición y la modernidad. Otra tensión presente es la que se produce entre la actitud universalista, abierta al mundo y tolerante, descrita sobre todo en el apartado 13e, y una actitud más defensiva, cerrada y agresiva, de la que tratamos en éste.

Los siglos de dominio extranjero unidos a la aceptación del concepto occidental de nación-Estado dieron lugar al nacionalismo hinduista. Ya hemos mencionado algunos de los antecedentes de este nacionalismo: el Ārya Samāj, con su idea de que todas las novedades positivas de Occidente ya se hallaban en la antigua civilización hindú; Vivekānanda, cuyo pluralismo tendía a considerar el *advaita vedānta* como la base común de todas las religiones y cuyos llamados al despertar de la India invitaban a verla como la civilización más espiritual, la más antigua, la más tolerante..., es decir, la mejor; o Aurobindo, que hasta en sus escritos más tardíos conservó la retórica chauvinista de sus comienzos. Hubo líderes independentistas, como Gāndhi, que no fueron realmente nacionalistas, ya que tenían una mentalidad más universalista. Su inmediato predecesor, el líder político y religioso Bāl Gaṅgādhār Tilak (1856-1920), se opuso a la renuncia al mundo por considerarla escapista, e incluso al ideal tradicional de la liberación. Defendió un hinduismo entendido como *dharma* o servicio en el mundo —y en concreto servicio a la nación, a la India sojuzgada, siguiendo el ejemplo del heroico Śivājī, que había luchado contra los mogoles en el siglo XVII— e interpretó la *Bhagavadgītā*

como un canto a la acción desinteresada en favor de la justicia y la independencia de su país.

Cuando los hinduistas dicen que su religión no es una más, sino el *sanātana dharma*, la ley o religión eterna, se están poniendo por encima de las demás tradiciones religiosas. Cuando afirman que todas las religiones no son más que versiones distintas de esa misma verdad intemporal, caen fácilmente en el «inclusivismo» (= todo lo bueno es, en el fondo, hinduista), que no es más que un exclusivismo cortés. Al *sanātana dharma* también se le llama *bhāratīya dharma*, la ley o religión de la India. La cultura hindú y la religión hinduista se pueden distinguir teóricamente, pero en la práctica son difícilmente discernibles. El nacionalismo político y cultural suele ir, por ello, unido al fundamentalismo religioso. Suele tratarse, pues, de una especie de «nacionalhinduismo».

A principios del siglo xx nació el concepto de *hindutva*, la «hinduidad», que quería unir todas las tradiciones hinduistas contra la agresión extranjera. En esa época surgieron los primeros grupos nacionalistas hinduistas, defensores de una India hindú, no secular, agresivos contra lo extranjero y dispuestos en ocasiones a emplear la violencia para conseguir sus fines. El más importante de estos grupos es el RSS (Rāṣṭriya Svayamsevak Saṁgh), fundado en 1925, que todavía existe en la actualidad y al que pertenecía el asesino de Gāndhi. Se trata de una organización cultural defensora de la civilización hinduista y muy combativa contra los musulmanes, los cristianos y los comunistas. Está organizada paramilitarmente, tiene una gran influencia política y se encuentra entre los principales instigadores de la violencia comunal. Un carácter muy similar tiene el Viśva Hindu Pariṣad, fundado en 1964.

El BJP (Bhāratīya Janatā Party), fundado en 1980, procede de otros partidos nacionalistas hinduistas anteriores y llegó por primera vez al poder en 1998. Este creciente nacionalismo político-religioso va acompañado por una visión de la historia de la India sin suficiente base científica pero que se ha ido extendiendo cada vez más desde los

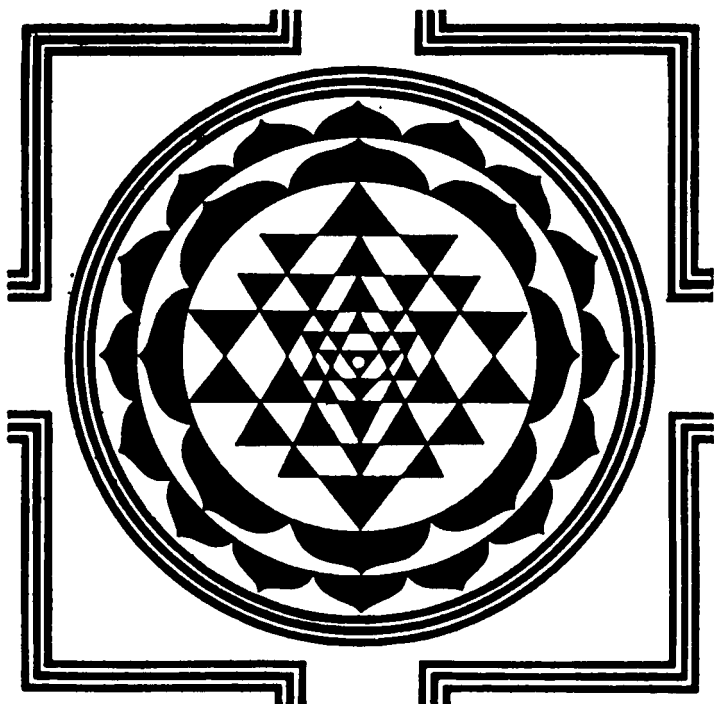
años 80 entre los medios intelectuales indios más conservadores. Según esta ideología, la civilización hindú ha estado «siempre» en la India. Las ciudades del Indo hablaban sánscrito y ya eran hinduistas. El «mito de la invasión aria» sería un invento del imperialismo occidental destinado a debilitar la conciencia nacional hindú. El Islam es una religión extranjera. Los indios que se han convertido a él lo han hecho forzados por las circunstancias, y lo mejor que se puede hacer por ellos es crear un Estado hinduista que les facilite el volver a convertirse a su verdadera religión.

Como se ve, estas ideas inevitablemente tienen que producir conflictos entre las comunidades. Entre los hinduistas hay un fuerte resentimiento histórico contra los musulmanes. Muchos de aquéllos piensan que los 150 millones de musulmanes que hay en la India son extranjeros fanáticos y peligrosos que se reproducen rápidamente y sólo están esperando el momento en que sean más que los hindúes para imponerles de nuevo su yugo. La tensión entre ambas comunidades fue máxima en 1992, cuando cien mil hinduistas acudieron al llamamiento conjunto de RSS, VHP y BJP para ir a Ayodhyā a destruir una mezquita supuestamente construida sobre un templo hindú y en el lugar exacto donde habría nacido Rāma. La destrucción de la mezquita dio lugar a muchos episodios de violencia comunal por toda la India. También a los 30 millones de cristianos se los considera a menudo personas compradas por el dinero de Occidente, y desde la última década del siglo xx no han sido raros los actos de violencia contra monjas y sacerdotes.

i) EL HINDUISMO FUERA DE LA INDIA

En la India hay a principios del siglo xxi más de setecientos millones de hinduistas; pero esta religión no sólo se ha desarrollado en el subcontinente, sino que desde los primeros siglos de la era cristiana y sobre todo durante la

Edad Media se extendió por todo el sudeste asiático dando lugar a florecientes reinos hinduistas. Más tarde en muchas de esas zonas el hinduismo fue sustituido por el budismo y el Islam; pero aún hoy hay comunidades hinduistas en varios países de Asia, en especial en Nepal y Bangladesh (más de 20 millones de hinduistas en cada país), así como en Sri Lanka, Malasia y Bali (más de dos millones en cada uno). Además, desde el siglo XIX se han formado comunidades hinduistas en África, América, Europa y Oceanía, que suman unos veinte millones de personas dispersas por todo el mundo. Estos emigrantes siguen



15. Śrī Cakra. Diagrama geométrico (*yantra*) que simboliza el aspecto trascendente de la Diosa y su despliegue como el universo

practicando el hinduismo, conservan tanto el culto doméstico como el de los templos y entre ellos hay partidarios tanto del hinduismo universalista como del tradicional e incluso del nacionalismo hinduista.

El primer contacto de Occidente con el hinduismo se produjo a través de los misioneros cristianos, algunos de los cuales empezaron a estudiar seriamente e incluso a integrarse en la cultura hindú con objeto de poder propagar mejor el mensaje que portaban. Desde el siglo XVIII se empezó a desarrollar la indología, el estudio científico de las producciones culturales de la civilización hindú, que ejercieron una pequeña influencia en el pensamiento occidental, en especial en Schopenhauer, los trascendentalistas de Nueva Inglaterra (Emerson y Thoreau), etc.

Pero la presencia del hinduismo en el resto del mundo no se halla sólo en la diáspora hindú, la investigación académica o la buena acogida en círculos minoritarios, sino también en la aceptación de que disfruta la espiritualidad india fuera de las fronteras geográficas en que nació. Desde finales del siglo XIX, y sobre todo desde los movimientos contraculturales de los años sesenta y la llamada «Nueva Era» de finales del siglo XX, por todo el mundo hay personas y grupos que, por lo general cansados o desconocedores de sus propias tradiciones espirituales, se han convertido al hinduismo universalista, practican algún camino espiritual de origen hinduista o son discípulos de algún maestro indio, ya que en esa religión encuentran una enorme y variadísima oferta espiritual viva. Este interés por la espiritualidad oriental en general y por el hinduismo en particular da lugar a toda clase de abusos por parte de pseudogurus y sectas destructivas que se aprovechan de la ingenuidad y la inmadurez de muchas de estas personas.

Una de las primeras organizaciones universalistas que, además de por el noroeste de la India, estableció centros por los lugares del mundo donde había comunidades hindúes fue el Rādhāsoāmī Satsaṅg, fundado por Śiv Dayāl Śiṅh en Āgra en 1861, que entronca con la tradición *sant*

del norte (11g) y une sincréticamente a una estructura ideológica básicamente hinduista —reencarnación, *karman*, liberación...— elementos musulmanes, cristianos y budistas. Para los *rādhāsoāmī*, el microcosmos individual reproduce el macrocosmos con todos sus planos. La práctica del *surat śabda yoga*, el *yoga* de la contemplación de los sonidos interiores, bajo la guía de un *satguru* o verdadero *guru*, que es la manifestación visible de la divinidad, permite llegar a la experiencia del sonido universal y volver de ese modo a la fuente divina de la que todo procede.

La primera organización occidental que buscó inspiración en la espiritualidad de la India fue la Sociedad Teosófica, fundada en Nueva York en 1875 por Mme. Blavatsky y el coronel Olcott y trasplantada a la India en 1879. Desde 1882 su centro principal está en Adyar, cerca de Madrás, desde donde se ha extendido por todo el mundo. La teosofía es un sincretismo que combina elementos de las religiones orientales y el esoterismo occidental y pretende desvelar una supuesta enseñanza común a todas las religiones. Como la realidad última es una, hay que esforzarse por buscar lo que subyace a las diferencias superficiales con el fin de instaurar una fraternidad humana universal. La Sociedad Teosófica recibió un nuevo impulso con Annie Besant, que educó al joven Jiddu Krishnamurti (1895-1986) para que fuera el nuevo mesías de la humanidad. Éste se independizó de la Sociedad y predicó desde entonces una enseñanza muy distinta: la verdadera espiritualidad no requiere prácticas, maestros ni organizaciones, ni aspira a metas ideales, sino que consiste tan sólo en liberarse de todas las ataduras siendo consciente momento a momento de lo que sucede interior y exteriormente, sin aceptar ni rechazar nada.

Ya hemos mencionado otros maestros espirituales contemporáneos (Rāmakṛṣṇa, Vivekānanda, Aurobindo) que han dejado una gran huella no sólo entre sus compatriotas sino también en el resto del mundo. Entre los que no han salido al extranjero pero son conocidos universalmente cabe destacar a Ramaṇa Mahārṣi (1879-1950) que, reti-

rado desde joven en la montaña sagrada de Aruṇācala, en el sur de la India, transmitía casi sin palabras la experiencia de la no dualidad (*advaita*) a quien se le acercaba. Invitaba a reflexionar sobre la propia identidad para llegar a descubrir en lo hondo de uno mismo el *ātman-brahman*, la Realidad suprema de las *upaniṣad*.

Entre los *gurus* viajeros quizá el más influyente haya sido A. C. Bhaktivedānta Svāmī Prabhupāda (1896-1977), perteneciente a la tradición *gauḍīya*, procedente de Caitanya (11e), que viajó a los Estados Unidos en 1965 con la misión de propagar allí la devoción a Kṛṣṇa. Fundó para ello la Sociedad Internacional para la Conciencia de Kṛṣṇa (ISKCON), los célebres «Hare Kṛṣṇa», que en la actualidad posee más de doscientos centros por todo el mundo. La práctica principal que proponen como medio para alcanzar la salvación es la recitación (*japa*) del *mahāmantra* (gran *mantra*): «*hare rāma hare rāma, rāma rāma hare hare; hare kṛṣṇa hare kṛṣṇa, kṛṣṇa kṛṣṇa hare hare*». Esta recitación puede ser murmurada individualmente, con un rosario (*mālā*), o realizarse cantando y bailando en grupo (*saṅkīrtana*).

Además de éstos, muchos otros maestros espirituales hindúes han adquirido una gran popularidad tanto en la India como fuera de ella, hayan viajado o no al extranjero. Entre otros muchos se encuentran, por ejemplo: Paramahansa Yogānanda, autor de una autobiografía muy influyente; Svāmī Mukṭānanda y sus sucesores, cuyas enseñanzas se basan en el śaivismo de Cachemiraize; Mahārṣi Maheś Yogī, creador de la «meditación trascendental»; Svāmī Śivānanda, cuyos numerosos escritos y discípulos han difundido su «*yoga* de síntesis» por todo el mundo; Bhagavān Śrī Rājñīś, más tarde llamado Osho, un *guru* muy liberal y muy controvertido, que combinaba la psicoterapia occidental con la espiritualidad oriental y cuyas antitradicionales enseñanzas le causaron problemas con la justicia tanto en Estados Unidos como en la India; el cigarrero de Bombay Nisargadatta Mahārāj, que respondía las preguntas de los que le visitaban desde la conciencia conti-

nua de su identidad con el *brahman*; Sai Baba, el maestro más popular de nuestro siglo, a quien muchos millones de discípulos y devotos consideran una encarnación de Dios; o Ma Amṛtānandamayī, que abraza amorosamente a todos los que se le acercan y promueve una intensa labor social.

Además, pues, de la intensa vitalidad no exenta de problemas que posee el hinduismo en la India, fuera de ella va propagándose como la cuarta gran religión universal, junto con el cristianismo, el Islam y el budismo. Esto lo convierte en uno de los interlocutores esenciales para el inevitable proceso de diálogo y mestizaje cultural y religioso que constituye uno de los principales retos de la humanidad en el siglo XXI.

Cuadro 13

EL HINDUISMO, RELIGIÓN DE LA TOLERANCIA (SVĀMĪ VIVEKĀNANDA: PRIMERA INTERVENCIÓN EN EL PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DE CHICAGO, 1893)

Hermanas y hermanos de América:

Mi corazón se llena de un gozo inexpresable cuando me levanto para responder a la cálida y cordial bienvenida que nos habéis ofrecido. Os doy las gracias en nombre de la orden monástica más antigua del mundo. Os doy las gracias en nombre de la madre de las religiones. Y os doy las gracias en nombre de millones y millones de hinduistas de todas las clases y sectas.

Gracias también a algunos de los oradores que han hablado en esta tribuna y que, refiriéndose a los delegados del Oriente, os han dicho que estos hombres de naciones lejanas pueden reivindicar el honor de llevar por los diferentes lugares la idea de la tolerancia. Me enorgullezco de pertenecer a una religión que ha enseñado al mundo tanto la tolerancia como la aceptación universal. No sólo creemos en la tolerancia universal sino que aceptamos que todas las religiones son verdaderas. Me enorgullezco de pertenecer a una nación que ha amparado a los perseguidos y refugiados de todas las religiones y todas las naciones de la tierra. Me enorgullezco de deciros que hemos acogido en nuestro seno los restos más puros de los israelitas, que vinieron al sur de la India y hallaron refugio con nosotros el mismo año en que la tiranía romana hizo pedazos su templo santo. Me enorgullezco de pertenecer a la religión que ha protegido y sigue sosteniendo lo que queda de la gran nación zoroástrica. Os voy a citar, hermanos, unos versos de un himno que recuerdo haber repetido desde mi primera infancia, que recitan todos los días millones de seres humanos: «Como todos los diferentes ríos nacidos en lugares diferentes mezclan sus aguas en el mar, del mismo modo, Señor, los diferentes caminos que toman los hombres debido a sus tendencias diversas, aunque parezcan distintos, sinuosos o rectos, todos llevan a Ti».

BIBLIOGRAFÍA SELECTA EN CASTELLANO

BIBLIOGRAFÍA SELECTA EN CASTELLANO

- AAVV, 1988, *La tradición hindú*, Palma de Mallorca, José de Olañeta.
- ACHARUPARAMBIL, D., 1982, *Espiritualidad hinduista*, Madrid, Editorial Católica.
- AGUADO, J., 1998, *Antología de poesía devocional de la India*, Benarés-Madrid, Índica-Etnos.
- AGUD, A., RUBIO, F., 2000, *La ciencia del brahman. Once upaniṣad antiguas*, Madrid, Trotta.
- ARROYO, A., 1990, *Yoga tal cual es*, México, Árbol.
- BALLESTEROS, E., 1995, *Yoga Vasishtha. Un compendio*, Madrid, Etnos.
- 1998, *Las enseñanzas de Ramana Maharshi*, Barcelona, Kairós.
- BERNARD, Th., 1976, *Hatha yoga, una técnica de liberación*, Buenos Aires, Siglo XX.
- BIARDEAU, M., 1992¹³, «Las filosofías de la India», en Parain, B. (dtor.), *Historia de la filosofía. Vol 1. El pensamiento prefilosófico y oriental*, Madrid, Siglo XXI, pp. 78-219.
- 2005, *El hinduismo. Antropología de una civilización*, Barcelona, Kairós.
- BLAVATSKY, H. P., 1993⁹, *La clave de la teosofía*, Buenos Aires, Kier.
- BUGAULT, G., 1987⁴, «La filosofía india contemporánea», en Belaval, Y. (dtor.), *Historia de la filosofía. Vol. II. La filosofía en Oriente*, Madrid, Siglo XXI, pp. 191-225.
- CALASSO, R., 1999, *Ka*, Barcelona, Anagrama.

- CATTEDRA, O., 1994, *El maestro Gaudapada y la tradición del advaita vedanta*, Buenos Aires, Hastinapura.
- COOMARASWAMY, A. K., 1996, *La danza de Shiva*, Madrid, Siruela.
- 2001, *El Vedānta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela.
- DANDEKAR, R. N., 1973, «Hinduismo», en Bleeker, C. J. y Widengren, G. (directores), *Historia religionum. Manual de historia de las religiones. II. Religiones del presente*, Madrid, Cristianidad, pp. 237-336.
- DANIELOU, A., 2006, *El Shivaísmo*, Barcelona, Kairós.
- DEUTSCH, E., 1999, *Vedanta advaita: una reconstrucción filosófica*, Madrid, Etnos.
- DONIGER O'FLAHERTY, W., 2004, *Mitos hindúes*, Madrid, Siruela.
- DUMEZIL, G., 1970, *Los dioses de los indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral.
- 1977, *Mito y epopeya. I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*, Barcelona, Seix Barral.
- 1999, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder.
- DUMONT, L., 1970, *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.
- 1992, *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza.
- ELIADE, M., 1998, *El yoga. Inmortalidad y libertad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1978-1980, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, caps. VIII y IX (vol. I), XVII y XXIV (vol. II) y 41 textos hinduistas en el vol. IV, Madrid, Cristiandad.
- EMBREE, A. T. y Wilhelm, F., 1987, *India: historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés* (Historia Universal, vol. 17), Madrid, Siglo XXI.
- ENTERRÍA, A., 2006, *La India por dentro*, Palma de Mallorca, Olañeta/Índica.
- ESNOUL, A. M., 1985⁴, «El hinduismo», en Puech, H. C. (dtor.), *Historia de las religiones. Vol. 4. Las religiones en la India y el Extremo Oriente*, Madrid, Siglo XXI, pp. 1-133.
- FEUERSTEIN, G., 1998, *El yoga*, Barcelona, Oniro.
- FISCHER, L., 2000, *Gandhi. Su vida y su mensaje a la humanidad*, Buenos Aires, Eds. B.
- FLOOD, G., 1998, *El hinduismo*, Madrid, Cambridge Univ. Press.
- GALLUD, E., 2005, *Sabios y santos de la India*, Madrid, Miraguano.
- GANDHI, M., 1991, *Autobiografía. La historia de mis experimentos con la verdad*, Buenos Aires, CS.

- GANDHI, M., 1995, *Todos los hombres son hermanos*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas.
- 2004, *Escritos esenciales*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae.
- GARDINI, W., 1992², *Yoga clásico. Aforismos sobre el yoga de Patanjali*, Buenos Aires, Hastinapura.
- GLASENAPP, H. VON, 2007, *La filosofía de la India*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GODMAN, D. (ed.), 2005, *Sé lo que eres. Las enseñanzas de Sri Rama Maharshi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.
- ILARRAZ, F. G., 1970, *El Señor del yoga. El Bhagavadgita*, Madrid, Hispanonorteamericana.
- 1988, *La upanishad del Gran Bosque*, Salamanca, Publicaciones de la Univ. Pontificia de Salamanca.
- 1992, *Chāndogya, Taittirīya, Aitareya y Kena upanishades*, Benarés, Los libros de Benarés.
- ILARRAZ, F. G., y PUJOL, Ó., 2003, *La sabiduría del hosque. Antología de las principales upaniṣads*, Madrid, Trotta.
- JÑANESHVARI, 2004, *Jñaneshvari*, Sevilla, Fundación Genesian.
- KRAMRISCH, S., 2003, *La presencia de Śiva*, Madrid, Siruela.
- KRISHNAMURTI, J., 2000², *Libertad total*, Barcelona, Kairós.
- LEMAITRE, S., 1961, *Ramakrishna y la vitalidad del hinduismo*, Madrid, Aguilar.
- MAHADEVAN, T. M. P., 1991, *Invitación a la filosofía de la India*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MAILLARD, Ch., 1993, *El crimen perfecto. Aproximación a la estética india*, Madrid, Tecnos.
- MAILLARD, Ch., PUJOL, Ó., 1999, *Rasa. El placer estético en la tradición india*, Benarés-Madrid, Índica-Etnos.
- MARCOVICH, M., 1958, *Bhagavadgita. El canto del Señor*, Mérida (Venezuela), ?.
- MERLO, V., 1996, *Siete ensayos sobre el hinduismo*, Barcelona, Fundación Sri Aurobindo.
- 1998, *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Barcelona, Kairós.
- 1998, *Simbolismo en el arte hindú*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 2001, *La autoluminosidad del Ātman. Aproximación al pensamiento hindú clásico*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 2002, *La fascinación de Oriente*, Barcelona, Kairós.
- METCALF, B. Y METCALF, T., 2003, *Historia de la India*, Madrid, Cambridge Univ. Press.
- MONCO, S., 1999, *Mujeres en los vedas*, Madrid, Akal.

- MOSTERIN, J., 1997², *Historia de la filosofía. 2. La filosofía oriental antigua*, Madrid, Alianza.
- NARAYAN, R. K., 2001, *Mahabharata*, Barcelona, Kairós.
- NISARGADATTA MAHARAJ, 2002, *Yo soy eso*, Málaga, Sirio.
- PALMA, D. de, 2001³, *Upanishads*, Madrid, Siruela.
- 1997, *Badarayana: Los Brahma Sutras*, Benarés-Madrid, Índica-Etnos.
- PALMA, D. de, 2002, *Innumerables cazadores, una sola vida. Antología de poetas santos de la India (siglos XV-XVI)*, Madrid, Miraguano.
- PÁNIKER, A., 2005, *Índika. Una descolonización intelectual*, Barcelona, Kairós.
- PANIKKAR, R., 2004, *Espiritualidad hindú*, Barcelona, Kairós.
- 1997, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta.
- PATTANAIK, D., 2005, *Mitología hindú*, Buenos Aires, Kier.
- PIRART, E., 1998, «Mitología védica», en Olmo Lete, G. del (dtor.), *Mitología y Religión del Oriente Próximo Antiguo, III, Indoeuropeos*, Barcelona, AUSA, pp. 351-509.
- PLA, R. (ed.), 1997, *Bhagavad Gita*, Madrid, Etnos.
- PUJOL, O., 2001, *Himno a la tierra. Pṛthvīsukta*, Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta / Indica Books.
- PUJOL, O., GUTIÉRREZ, M., 1997, *Savitṛī. Un episodio del Mahabhārata*, Madrid, Etnos.
- RADHAKRISHNAN, S., 1982, *La concepción hindú de la vida*, Madrid, Alianza.
- RAJADHYAKSA, N. D., 1997, *Los seis sistemas de la filosofía india*, Madrid, Etnos.
- REGAMEY, C., 1970², «Las religiones de la India», en König, F. (dtor.), *Cristo y las religiones de la tierra*, vol. III, Madrid, Editorial Católica, pp. 69-214.
- RENOU, L., 1991, *El hinduismo*, Barcelona, Paidós.
- RIVIERE, J. R., «Hinduismo», en Marín Correa (dtor.), 1971, *Historia de las religiones*, vol. I, Barcelona, Marín.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., 1988, *Bhagavadgita. La canción del Señor*, Barcelona, Edhasa.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. Y VILLAR LIÉBANA, F., 1982, *Atma y Brahma*, Madrid, Editora Nacional.
- ROLLAND, R., 1998², *La vida de Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier.
- RUIZ CALDERÓN, J., 1996, *El hinduismo y su actualidad*, Madrid, Fundación Santa María / SM.
- SATYANANDA, SWAMI (dtor.), 2003, *Mística medieval hindú*, Madrid, Trotta.

- SCHLEBERGER, E., 2004, *Los dioses de la India*, Madrid, Abada.
- SCHUMACHER, S. Y WÖRNER, G. (dtores.), 1993, *Diccionario de la sabiduría oriental: budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, Barcelona, Paidós.
- SCHWEITZER, A., 1971, *El pensamiento de la India*, México, FCE.
- SEN, K. M., 1976, *Hinduismo*, Madrid, Guadarrama.
- SHANKARACHARYA, 1993, *La ciencia del autoconocimiento*, Buenos Aires, Hastinapura. (Ed. de Sv. Nikhilananda)
- SINGH, J. (ed.), 2000, *Los Śiva Sūtras. El yoga del Reconocimiento de la Identidad con el Ser Supremo*, Sevilla, Fundación Genesian.
- STIETENKRON, H. VON Y KÜNG, H., 1987, «Hinduismo y cristianismo», en Küng, H. y otros, *El cristianismo y las grandes religiones*, Madrid, Libros Europa, pp. 171-344.
- SOUTO, A., 2000², *Una luz para el haṭha yoga. Traducción y comentario del Haṭha Pradīpikā*, Buenos Aires, Lonavla Yoga Institute.
- 2003, *El yoga de la purificación. Gheranda Samhita*, Bs. As., Lonavla Yoga Institute.
- TAGORE, R., 1982, *La religión del hombre*, Madrid, Edaf.
- TOLA, F., 1968, *Himnos del Atharva Veda*, Buenos Aires, Sudamericana.
- 1968, *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires, Sudamericana.
- 1973, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, Barcelona, Barral.
- 1988, *Shankara: Las mil enseñanzas*, México, Premiá.
- 1999, *Jayadeva: Gita Govinda. Los amores del dios Krishna y de la pastora Radha*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- 2000, *Bhagavad Gita. El Canto del Señor*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C., 1973, *Los yogasūtras de Patañjali. Libro del samādhi o concentración de la mente*, Barcelona, Barral.
- 1978, *Yoga y mística de la India*, Buenos Aires, Kier.
- 1983, *Filosofía y literatura de la India*, Buenos Aires, Kier.
- 2006, *La filosofía yoga*, Barcelona, Kairós.
- TUCCI, G., 1974, *Historia de la filosofía hindú*, Barcelona, Luis Miracle.
- TULSIDAS, 1998, *El Ramayana*, Barcelona, Edicomunicación.
- VARENNE, J., 1994⁸, «La religión védica», en Puech, H. C. (dtor.), *Historia de las religiones. Vol. 2. Las religiones antiguas, II*, Madrid, Siglo XXI, pp. 348-405.

- VARENNE, J., 1981, «El hinduismo contemporáneo», en Puech, H. C. (dtor.), *Historia de las religiones. Vol. 9. Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes, I*, Madrid, Siglo XXI, pp. 221-286.
- VEDAVYASA, 2005, *Srimad Bhagavatam*, Buenos Aires, Hastinapura.
- VIJOYANANDA, S., 1998², *La sagrada enseñanza de Sri Ramakrishna*, Buenos Aires, Kier.
- VILLAR LIÉBANA, F., 1975, *Himnos védicos*, Madrid, Editora Nacional.
- 1991, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa: lenguaje e historia*, Madrid, Gredos.
- Vishnu Purana*, 1990, Madrid, Miraguano.
- VIVEKANANDA, S., 1993⁴, *Selecciones*, Buenos Aires, Kier.
- VYASA, 1986, *El Mahabharata*, 2 vols., Barcelona, Edicomunicación.
- WEBER, M., 1987², *Ensayos sobre sociología de la religión. Vol II. Hinduismo y budismo*, Madrid, Taurus.
- WILKINS, W. J., 1988, *Mitología hindú. Épica y puránica*, Barcelona, Edicomunicación.
- ZIMMER, H., 1979, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Eudeba.
- 1997², *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela.
- 1998, *Yoga y budismo*, Barcelona, Kairós.

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

- 2, 3 y 10: Enciclopedia *India. La magia de una cultura milenaria*, vol. I, Orbis, Barcelona, 2000.
- 5: García-Ormaechea, Carmen: *El arte indio*, Historia del Arte, vol. 24, Historia 16.
- 4, 6 y 8: Ions, Veronica: *Indian Mythology*, Paul Hamlyn, Londres, 1967.
- 7, 11 y 12: Stierlin, Henry: *La India hinduista. Templos y santuarios de Kajuraho a Madurai*, Taschen, Colonia, 1999.
- 9, 13 y 14: Folletos informativos de la Oficina de Turismo de la India, Madrid.
- 15: Swami Tapasyananda (ed.): *Saundarya Laharī*, Sri Ramakrishna Math, Madrás, 1987.

COLECCIÓN TAXILA

TÍTULOS PUBLICADOS

- Cuentos de la dinastía Tang*, edición de Juan Ignacio Costero y Abelardo Seoane.
- Ciento setenta poemas chinos*, selección de Arthur Waley y edición de Lucía Carro.
- Simbolismo en el arte hindú. De la experiencia estética a la experiencia mística*, Vicente Merlo.
- Bhagavad Gîtâ. El Canto del Señor*, edición de Fernando Tola.
- Gita Govinda. Los amores del dios Krishna y de la pastora Radha*, Jayadeva, edición de Fernando Tola.
- Los consejos de la Celestina [Kuttanimatam]*, Damodara Gupta, edición de Fernando Tola.
- El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*, Michael Yevzlin.
- El arte de la guerra*, Sun-zi, edición de Fernando Puell.
- Las preguntas de Milinda [Milinda-pañha]*, edición de Lucía Carro.
- Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente*, Francisco García Bazán.
- La autoluminosidad del Âtman. Aproximación al pensamiento hindú clásico*, Vicente Merlo.
- De la perfección de la sabiduría. Textos breves prajñaparamita*, introducción de Abelardo Seoane Pérez y edición de Juan Ignacio Costero de la Flor.
- Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Henry Corbin.
- Infierno y paraíso. El más allá en las tres culturas*, Jacinto Choza y Witold Wolny (Eds.).
- Dhammapada*, traducción y edición de Javier Ruiz Calderón.
- Māṇḍūkya-kārikā. El sendero tradicional del Vedānta Advaita*, Gauḍapāda, traducción y comentario de Raphael.
- Iniciación a la Filosofía de Platón*, Raphael.
- Libro del Transtierro*, Aristeas (Juan Ignacio Costero de la Flor).
- La filosofía de la India*, Helmuth von Glasenapp, edición de Fernando Tola.
- El Yoga como ciencia universal*, Svāmī Kṛṣṇānanda.
- Breve historia del hinduismo. De los vedas al siglo XXI*, Javier Ruiz Calderón.